BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

BEGRÜNDET VON CLEMENS BAEUMKER

IN VERBINDUNG MIT

FRANZ KARDINAL EHRLE S. J.,
MATTHIAS BAUMGARTNER, LUDWIG BAUR,
JOSEPH GEYSER UND FRANZ PELSTER S. J.

HERAUSGEGEBEN VON

MARTIN GRABMANN

BAND XXV. HEFT 3/4.

DR. BERNHARD ROSENMÖLLER: RELIGIÖSE ERKENNTNIS NACH BONAVENTURA.

MÜNSTER i. W. 1925
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

RELIGIÖSE ERKENNTNIS NACH BONAVENTURA

VON

DR. BERNHARD ROSENMÖLLER

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B145
Alma, California

MÜNSTER i. W. 1925

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

18897

Dem Andenken an

Aloys Meister

Vorwort.

Über die religiöse Erkenntnis Bonaventuras ist zusammenfassend noch nicht gearbeitet. Zur Behandlung dieser so eminent wichtigen Fragen wurde ich im Herbst 1921 auf der zweiten Bonner Tagung des Katholischen Akademikerverbandes von Romano Guardini angeregt, der soeben in seinem Buche die Lehren vom Lumen mentis, von der gradatio entium und von der influentia sensus et motus und ihre Bedeutung für das theologische System Bonaventuras eine glänzende Vorarbeit für meine Untersuchung geleistet hatte. Ich verdanke dieser Bonner Habilitationsschrift, die leider immer noch ungedruckt ist, außerordentlich viel. Ich konnte mich auf die große Bonaventuraausgabe von Quaracchi, auf den Text und das reiche in den Scholien verarbeitete wissenschaftliche Material stützen, wenn ich auch in der Deutung vielfach andere Wege als die Herausgeber einschlagen mußte. Baeumkers, Grabmanns und Baurs grundlegende Untersuchungen hatten ein richtigeres Verständnis der Erkenntnislehre Bonaventuras erst eigentlich ermöglicht. Größere Teilgebiete wurden im Anschluß an diese Forschungen von E. Lutz, Ziesché, Eberle, Grunwald behandelt, die Diskussion über Einzelfragen von Pater Daniels O. S. B. und Hessen fortgeführt.

Bei den mannigfachen Meinungsverschiedenheiten in der Literatur war ich gezwungen, das gesamte Quellenmaterial sorgfältig durchzuarbeiten und das Gewonnene mit den Ergebnissen der genannten Forscher zu vergleichen. Die Arbeit kam im Frühling 1923 zum Abschluß und lag der hohen philosophischen Fakultät der Universität Münster als Habilitationsschrift vor. Der genannten Fakultät, an erster Stelle Herrn Prof. Dr. M. Ettlinger, möchte ich auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen. Durch die Ungunst der Zeit verzögerte sich der Druck um mehrere Jahre. Inzwischen erfuhr die Bonaventuraliteratur wertvollste Bereicherung. Pater Luyckx' große und gründliche Untersuchung über die Erkenntnislehre Bonaventuras, die mit wenigen wichtigen Ausnahmen auf diesem Teilgebiet zu den gleichen Ergebnissen führte, wie meine Arbeit, veranlaßte mich vor allem im ersten Teil zu

umfangreichen Kürzungen. Longprés tiefe Forschungen zur Mystik des Heiligen rechtfertigten zu meiner Freude meine eigene Arbeit. Nur in einer bedeutsamen Frage gehen unsere Ansichten auseinander. Auch Albert Stohrs umfassende Abhandlung über die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, wovon freilich der interessantere zweite Teil noch aussteht, bekräftigte meine Untersuchung. Miocs kleine Schrift: Septem dona Spiritus Sancti in doctrina S. Bonaventurae gibt im wesentlichen nur eine gute Zusammenstellung des Materials. Dagegen gibt Grabmanns Werk: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin wiederum reichen historischen Aufschluß auch über die Anschauungen in der franziskanischen Schule. Inzwischen war von dem Professor an der Sorbonne Etienne Gilson in seinem Buche: La philosophie de Saint Bonaventure eine zusammenfassende Arbeit über die Philosophie des großen Scholastikers erschienen.

Sein Buch dürfte für lange Zeit grundlegend sein, denn hier ist unter Benutzung der gesamten bisherigen Forschung aus den Quellen heraus das Weltbild des heiligen Denkers genial gezeichnet. Manchen mag das Werk zum Widerspruch reizen, aber die Quellen sprechen für Gilsons Darstellung. Ich habe mich darauf beschränkt, überall dort, wo Gilsons Untersuchungen die von mir bearbeiteten Fragen berühren, auf das Werk des großen Forschers hinzuweisen, in der Freude mit ihm einer Ansicht zu sein.

Die Zitate sind im ersten Teil der Arbeit übersetzt, im zweiten mehr theologischen Teil meinte ich den Urtext beibehalten zu sollen, da gerade die theologischen Leser mit Recht den Urtext bevorzugen. Da wir in den Bänden VI 4—5 und XXIII 3—4 dieser Sammlung ausgezeichnete Bibliographien zur Bonaventuraforschung besitzen, meinte ich auf einen Wiederabdruck der Literaturangaben verzichten zu sollen. Die neueste Literatur ist in den Anmerkungen sorgfältig zitiert. Zum Schlusse muß ich Herrn Prälat Prof. Dr. Grabmann und Geheimrat Prof. Dr. Baeumker noch meinen herzlichen Dank aussprechen, daß sie meine Arbeit in die Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters aufnahmen, die sich einen großen Namen in der wissenschaftlichen Welt erworben haben.

Mit Wehmut erfüllt es mich, daß Clemens Baeumker, der in seiner gütigen Bereitschaft noch kurz vor seinem Tode die Aufnahme dieser Schrift in seine große Sammlung gestattete, der Forschung so bald entrissen ist. Leider durfte ich auch meinem verehrten Lehrer Aloys Meister diese Arbeit persönlich nicht mehr überreichen. Seinem Andenken möge das Buch gewidmet sein.

Münster, Juli 1925

Der Verfasser

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort . . . . . VII—VIII

I. Natürliche religiöse Erkenntnis.

1. Die Gottesbeweise aus der Wahrheit . . . . . 1—32

Logische und ontologische Wahrheit 1 — Ideenlehre 2 — Lichtmetaphysik 5 — Wahrheit und Wirklichkeit 6 — die Unveränderlichkeit der Idee und der Denkgesetze 7 — Niedere und höhere Vernunft 7 — Imago Dei und Berührung der ars aeterna 8 — Das Gedächtnis 8 — der intellectus integre apprehendens, die Erkenntnis der unvergänglichen Ideen 10 — der intellectus plene resolvens 13 — Ontologismus 15 — Übereinstimmung von logischer und ontologischer Ordnung 17 — Existenz Gottes 17 — der intellectus recte inferens 18 — Ontologischer Gottesbeweis 19 — der Gottesbeweis aus der Wahrheit 21 — das Wissen psychologisch und intentional betrachtet 23 — der Akt der Berührung der Ideenwelt 24 — Der Ontologismus 26 — Thomas und Bonaventura, Heims Auffassung 27 — Der intellectus agens 30 — Geschichte der Ideenlehre 30 — Geschichte der Lichtmetaphysik 31 — Geschichte der Lehre von der Berührung der Ideenwelt 32.

2. Die Gottesbeweise aus der Liebe . . . . . 33—61

Die Berührung der höchsten Güte 33 — die Entstehung der Vielheit aus der Einheit 33 — ens unum und primum 33 — ens simplicissimum 34 — ens perfectum und bonum 34 — bonum diffusivum sui 35 — das Hervorschreiten der Welt aus Gott unter Ablehnung des Pantheismus 35 — die Rückwanderung des geschaffenen Seins zu Gott 36 — Sein und Wertsein 36 — Die Abbildung der göttlichen Güte in der Schöpfung 36 — Mittelstellung der Seele 37 — Notwendigkeit und Freiheit 39 — Unzerstörbarkeit der Grundbewegung der Seele zu Gott 40 — Begründung der Grundrichtung 40 — Spannung durch die Grundrichtung 40 — Grundrichtung und Liebe 41 — Glückseligkeit und Genuß 41 — die Grundrichtung auf die Weisheit 43 — Stufen der Weisheit 43 — die ethische Veranlagung 44 — die religiös-ethische Veranlagung 45 — das Gewissen 45 — Conscientia 46 — Synderesis 47 — die Grundrichtungen. Zusammenfassendes, Richtung auf die Schönheit 50 — Gottesbeweise aus der Grundrichtung 51 — Angeborene Gottesidee 52 — Daniels

Auffassung der Lehre Bonaventuras und Kritik 52 — die Selbsterkenntnis der Seele 55 — das Sosein der angeborenen Gottesidee 56 — Schwanken in der Auffassung bei Bonaventura 57 — Die angeborene Gottesidee als Wertmaßstab der wertenden Erkenntnis 58 — Historische Eingliederung der Anschauungen Bonaventuras 59.

3. Die Gottesbeweise aus der Schöpfung . . . . 61—93

Die Beweise des Daseins Gottes; allgemeine Stellungnahme Bonaventuras 61 — Gott und die Kreatur 62 — Erkennbarkeit Gottes aus der Kreatur 62 — Induktive Gottesbeweise; Allgemeines 64 — Gottesbeweise aus der Ordnung 66 — Ordnung der Kausalität. Vorher und nachher 66 — Ordnung der Würde. Niederes und Höheres 67 — das teleologische Argument 69 — Ursachenbeweise 71 — Sein aus einem anderen und nicht aus einem anderen Regressus ad infinitum 71 — ens per participationem und ens per se 75 — ens compositum und ens simplex 76 — ens per multiformitatem und ens per uniformitatem 77 — Beweise aus der Anfüllung des mangelhaften Seins 79 — ens potentiale und actuale 79 — Beweis aus der Bewegung 80 — ens respectivum und absolutum 80 — ens secundum quid und simpliciter 81 — ens in genere und super omne genus 82 — Der Kontingenzbeweis. Allgemeines 83 — Die dreifachen Wege zur Erkenntnis des göttlichen Soseins 84 — Zusammenfassende Würdigung 85 — Religiös-ästhetische Betrachtung der Welt 85 — das trinitarische Weltbild 85 — die religiöse Erkenntnis nach Bonaventura 88 — Religiöse Beschauung der Außenwelt und ihre Beziehung zur religiösen Beschauung der Innenwelt 90 — Geschichtliche Einordnung der Anschauungen Bonaventuras 92.

II. Die übernatürliche religiöse Erkenntnis.

1. Der Glaube . . . . . 94—123

Notwendigkeit von Offenbarung und Glaube 94 — Wesen des Glaubens 94 — Übernatürlichkeit des Glaubens 95 — die Erste Wahrheit als einziges Motiv 95 — Übernatürliche Erleuchtung 96 — Vernünftigkeit und Freiheit des Glaubens 97 — Tugendcharakter des Glaubens 98 — Verstand und Wille im Glauben 99 — der freie Wille 100 — die Einheit der Seele und ihrer Vermögen 101 — Inhalt des Glaubens 102 — Glaubenserleuchtung und objektive Glaubenslehre 102 — Glaube und sinnliche Wahrnehmung 104 — Glaube und Wahrscheinlichkeit 104 — Glauben und Wissen 105 — Analysis fidei 106 — Natürliche Begründung der praeambula fidei 109 — Zeugnisse für den Glauben. Allgemeines 109 — Auferstehungswunder 111 — Bedeutung der Wunder überhaupt 112 — das Schriftzeugnis 113 — Begründung durch die natürliche Vernunft 114 — die sittliche Heiligkeit als Kriterium 115 — Bedeutung der Kriterien für den Glauben 116 — der Glaube als Grundlage der übernatürlichen Gnadenordnung 116 — die Gaben

des hl. Geistes 117 — donum scientiae 118 — die Gabe des Verstandes 119 — die Vollendung der Gnaden 123.

2. Die gläubige Metaphysik . . . . . 123—146
Glaube und Wissen. Historischer Rückblick 123 — Identität der philosophischen und theologischen Denksätze 124 — ens a se 125 — der entsprechende Erkenntnisakt 126 — ens unum und simplicissimum 127 — der entsprechende Erkenntnisakt 127 — Gott als Licht 128 — die Reinheit und Klarheit des erkennenden Seelenspiegels 130 — das trinitarische Weltbild des Glaubens 131 — Gott ist Geist 132 — Gott ist quellhafte Fülle 132 — der entsprechende Erkenntnisakt 134 — die Rechtheit und Ordnung 134 — das corpus Christi mysticum als Organismus 136 — die deordinatio und der ordo 137 — die Symmetrie von Natur und Übernatur 138 — die Schönheit des übernatürlichen Weltbildes 139 — Historische Zusammenhänge 141 — der Parallelismus zwischen ontologischer, logischer, ästhetischer und ethischer Rechtheit 141 — die Rechtheit als methodisches Erkenntnisprinzip, das argumentum ex congruentia 141 — die Rechtheit der Erkenntnis 145 Rückblick 145.

3. Die fromme Wissenschaft . . . . . 146—153
Altissime de Deo sentiendum est 146 — piissime de Deo sentiendum est 146 — sanctissime de optimo Deo sentiendum est 147 — altissime et verissime de Deo sentiendum est 147 — omni laude dignissimum 148 — die religiöse Erkenntnis als Gottesverehrung 148 — Begriff der pietas 148 — Glaube und Liebe 149 — die Hoffnung 149 — die Furcht 151 — das begleitende Gefühlsleben 152 — Bewunderung und Staunen 152 — Religiöse Erkenntnis als Gebet 153 — der Kult 153.

4. Heilige Wissenschaft . . . . . 154—159
Die Gnadenerleuchtung und Gnadenläuterung des Verstandes als Selbsterweis übernatürlicher Einwirkung 154 — Selbsterweisung des übernatürlichen sittlich-religiösen Lebens 155 — Selbsterweisung des religiösen Gefühlslebens 155 — Freude und Trauer, ihre Koexistenz 156 — die persönlichen Beziehungen der heiligmäßigen Seele zu ihrem Gott 157 — das heiligmäßige Leben als Vorbedingung für die Kontemplation 158 — die Bedeutung der vita sancta für die Theologie 159 — die scientia sancta als Übergang zur scientia sapida 159.

5. Die Weisheit . . . . . 159—175
Stufen der Weisheit 159 — die sapida scientia als liebende Erfahrungserkenntnis 160 — Erkenntnis und Liebe 160 — die übernatürliche Liebe 161 — amor amicitiae 162 — amor concupiscentiae 163 — Die Erkenntnis als Angleichung 164 — die Liebe als Angleichung und Vereinigung 164 — die Erfahrung der Seligkeit Gottes in seinen Gnadengaben 164 — die Neuerschließung der fünf geistigen Sinne durch die Liebe 165 — die dreifache beseligende Qualität der Gnade und des mitteilenden Gottes

als Grund der Beseligung 166 — die persönliche Beziehung der beseligten Seele zu dem beseligenden Gott 166 — der beseligende Gegenstand 167 — die Beseligung 167 — Beseligung und Kontemplation; die Bedeutung Christi 168 — Beseligung und Sakramente. Eucharistie 169 — die aszetische Bereitung zur sapida scientia 169 — vita contemplativa und activa 170 — Die Verklärung der Seele als Zustand 170 — die 7 Seligkeiten und die Früchte des hl. Geistes. Theorie 171 — Bedeutung der religiösen Erfahrungserkenntnis für die religiöse Erkenntnis überhaupt 172 — Sapientia und Theologie 172 — Wesen und Ziel der Theologie 172 — die Bedeutung der sapida scientia für die Erkenntnis des religiösen Gegenstandes 173 — die Bedeutung der sancti und sapientes als Autoritäten für die theologische Erkenntnis 173 — die Beseligung als methodisches Erkenntnisprinzip; das argumentum ex pietate 174 — der dem beseligenden Gegenstande entsprechende Erkenntnisakt 175.

6. Mystische Einigung . . . . . 175—202
Die mystische Erkenntnis von Natur und hl. Schrift 175 — Der Weg zur mystischen Einigung 176 — der Gnadenzustand der Seele 176 — purgatio, illuminatio, perfectio im affektiven Leben der Seele 177 — die Grade der Liebe 177 — Leidensliebe 179 — die Vereinfachung 179 — Loslösung vom Körper 179 — Kontemplative Vorbereitung 180 — Cognitio, meditatio, contemplatio 180 — die geordnete Vereinfachung und Loslösung in der Kontemplation 180 — Konzentration 181 — die Versuchung im unendlichen Sein unterzutauchen 182 — Bedeutung Christi für die ekstatische Einigung 182 — der Zustand der Einfachheit, Losgelöstheit, Passivität aller Seelenvermögen mit Ausnahme der Liebe 183 — der Seelengrund 184 — das Sterben in der Ekstase 184 — die Liebeseinigung 185 — die Blendung und docta ignorantia 185 — die Berührung der Wesenheit Gottes durch die fünf geistigen Sinne 186 — Longprés Auffassung von der Mystik Bonaventuras 187 — der Sentenzenkommentar 187 — die andern Werke Bonaventuras 190 — die Unaussprechlichkeit des Erlebten 193 — Der Selbstand Gottes und der Seele in der Einigung 194 — Die Ekstase als Vollendung des amor amicitiae oder amor concupiscentiae oder amor complacentiae 195 — Dauer der Ekstase 195 — die ekstatische Verklärung der Seele als Zustand 195 — Gegenstand und Akt ekstatischer Erkenntnis 196 — Comprehensio und ekstatische Visio in der visio beatifica 197 — die ekstatische Schau, die gewöhnliche Vollendung des religiösen Lebens, als das ganz Außerordentliche erlebt 199 — Quellen der Mystik Bonaventuras 199.

7. Heils- und Glaubensgewißheit . . . . . 202—210
Heilsgewißheit 202 — Hoffnung 203 — Glaubensgewißheit 205 — Verstand und Wille 205 — Das Festhalten des Willens am Glaubensgut 206 — Grade der Glaubensgewißheit 206 — Klärung der Erkenntnis 207 — die Erhöhung

der devotio des affektiven Teils der Seele 209 — die Glaubensgewißheit grundsätzlich absolut und auf sich selbst gestellt 210.

Schluß . . . . . 210—220

Die Stufenordnung der Erkenntnis 210 — Theologie und Gaben des hl. Geistes 210 — Philosophie und Glaube 211 — die falsch gerichtete Philosophie des Aristoteles und der recht gerichtete Exemplarismus Platons 211 — Die Gefahren des Philosophierens 212 — Die religiöse Erkenntnis 213 — Selbstmitteilung des religiösen Gegenstandes 213 — Abbildung 213 — Kraftmitteilung 214 — die beiden Grundanschauungen religiöser Erkenntnis 214 — Religiös-spekulative Erkenntnis 214 — Das Problem des Bildwerdens 215 — Vereinfachung und Weitung 215 — Einheit von Natur und Übernatur, der Glaube 215 — Psychologische Voraussetzungen 216 — Bonaventura und Aristoteles' Erkenntnislehre 216 — Beschauung der Außenwelt 216 — Selbstbeschauung der Seele 217 — Beschauung der Gottesidee 217 — Seins- und Werterkenntnis 217 — Gefahren des religiös-kontemplativen Weltbildes 218 — Religiöse Erkenntnis als religiöses Bekenntnis 218 — die Führung des Glaubens 219 — die fünf geistigen Sinne und die Erkenntnislehre des Aristoteles 219 — Gefahren der zweiten Grundanschauung und ihre Überwindung 220.

Namenregister . . . . . 221—222

Sachregister . . . . . 223—224

I. Natürliche religiöse Erkenntnis.

1. Die Gottesbeweise aus der Wahrheit.

Bonaventura unterscheidet logische und ontologische Wahrheit[1]. Die logische Wahrheit ist die Übereinstimmung der Erkenntnis mit der erkannten Sache. Diese Übereinstimmung ist eine Forderung, die sich in jedem Urteil zu erfüllen hat, denn der Erkenntnisakt ist auf das Teilhaben am Wesen der Dinge gerichtet. Auch der Gegenstand verlangt diese Übereinstimmung zwischen erkannter Sache und Erkenntnis. Weil er selbst in ontologischer Betrachtung wahres Sein ist, ist auch die Erkenntnis nur dann wahre Erkenntnis, wenn sie eine getreue Spiegelung des wahren Seins ist.

Das Wahre ist nach Bonaventura eine transzentendale Eigenschaft[2], die dem Sosein zukommt, aber einem Sosein, das Dasein besitzt. Unter Dasein versteht Bonaventura weder eine reine Geltung[3] im Sinne der Badener Schule, noch eine reine eidetische Existenz im Sinne Husserls[4], sondern faktische Existenz. Wahrheit und Wirklichkeit haben eine wesensgesetzliche innere Beziehung zueinander. Hierin stimmt die Hochscholastik, stimmt vor allem Bonaventura mit Plato und Aristoteles überein. Augustin hat sich zu dieser Auffassung durchgerungen. Durch Augustin ist dieser strenge Realismus der frühmittelalterlichen Spekulation übermittelt worden. Der neuentdeckte Aristoteles hat vollends dieser Anschauung im

---

[1] II Sent. d 37, a 2, q 3, i c; I Sent. dist. 3, p. 1, dub. 4; d 40, a 2, q 1. Siehe dazu das Scholion der Herausgeber, Bd. I, S. 707, Note 5, und Luyckx, Die Erkenntnislehre Bonaventuras. Beiträge zur Geschichte der Philos. des M. A., Bd. 23, Heft 3 u. 4, Münster 1923, S. 150f.

[2] Transzendental heißen die Eigentümlichkeiten des Wirklichen, die die höchsten von Aristoteles aufgestellten Kategorien der Substanz und des Akzidens noch überschreiten. Vgl. z. B. Hagemann-Endres, Metaphysik[7], 1914, S. 21—26.

[3] Rickert, H., System der Philosophie, Bd. 1, Tübingen 1921, S. 121—129; vgl. Lotze, Windelband und Lask.

[4] Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1913, S. 7—32.

Mittelalter zum Siege verholfen. „De non existentibus non est scientia" sagt Bonaventura [5]. „Daher behauptet der Philosoph [6] ‚quod non est, non est scire' und [7] ‚unumquodque enim se habet ad esse, sic se habet ad veritatem'." „Die Wahrheit ist das Ungetrenntsein des Seienden vom Sein." „Veritas est indivisio entis ab esse [8]."

Nach antiker [9] Auffassung geht die Intention des erkennenden Subjekts letzten Endes nicht auf den Wesens*begriff* der Dinge, sondern auf das wirklich seiende Wesen der Dinge. Der Gedanke ist das Mittel, wodurch das Subjekt teilgewinnt am realen Sein der Dinge. Plato hatte das Wesen der Dinge hypostatisiert, Aristoteles hat es in einer anfang- und endlosen Welt verankert. Die wirkliche Abbildung dieses wirklichen Wesens der Dinge ist bei beiden Denkern das Ziel des vernünftigen Denkens [10]. Die christliche Spekulation hielt an dieser Grundanschauung fest. Nur war das ontologische Verhältnis zwischen Dasein und Wesen anders zu bestimmen, denn mit der platonischen und aristotelischen Bestimmung dieses Verhältnisses war der christliche Gottesbegriff nicht vereinbar. Die Logoslehre des Buches der Weisheit, des Johannesevangeliums, Philos und Plotins gab Augustin [11] das Gedankenmaterial zu einer Lösung, die dem Wissen und Glauben in gleicher Weise gerecht wurde.

Bonaventura folgt in der Ideenlehre seinem großen Meister Augustin, ohne seine eigene spekulative Kraft in der Entwicklung dieser Lehre zu verleugnen. Der Hervorgang des Logos war nach altchristlicher Tradition psychologisch als Wort des Vaters, physiologisch als Zeugung gedeutet. „Der Geist empfängt durch den

---

[5] In Sap., c. 7, v. 17; vgl. in Ecclesiasten Introd. gen. q 2 resp. 2, tom. VI, S. 7.

[6] Poster. I, c. 2.

[7] Metaph. II, c. 1; 993b.

[8] Hexaem. Coll. 4, n. 2; Coll. 5, n. 1. Sermo de regno Dei etc., n. 43, tom. V, S. 551; IV Sent. d 14, p. 2, a 1, q 1.

[9] Siehe Überweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums [11], 1920; Zeller, Die Philosophie der Griechen, 1879—1909.

[10] Zu Aristoteles z. B. Metaph. II, c. 1; vgl. Bonaventura 1 Sent. d 3, p. 1, dub. 4. Dort zitiert B. auch Hilarius: „veritas est declarativum esse". Die Stelle ist wörtlich bei Hilarius nicht zu finden. Vielleicht handelt es sich um die freie Wiedergabe von de Trin. V, n. 3. Siehe Note der Herausgeber I, S. 79, n. 19.

[11] Vgl. Überweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit [10], Berlin 1915, S. 157, und die Literatur S. 71f. Ferner Hessen, J., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Beiträge zur Gesch. der Philos. des M. A., Bd. 19, Heft 2, Münster 1916, und Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919. Vgl. auch die dort S. 5f. angegebene Literatur.

Erkenntnisakt. Erkennt er anderes, so empfängt er etwas dem anderen Ähnliches; erkennt er sich selbst, so empfängt er etwas sich selbst Ähnliches, weil die Erkenntniskraft dem Gedachten angeähnelt wird. Der Geist aber, der sich selbst bei sich selbst spricht, empfängt ein vollkommen sich selbst Ähnliches, und das ist das empfangene Wort. Hingegen zum anderen sprechen heißt, das im Geiste Empfangene ausdrücken, und diesem Sprechen entspricht das ausgesprochene Wort[12]." Diesen psychologischen Vorgang wendet Bonaventura auf Gott an. „Wir müssen sagen, wie in uns das Sprechen in doppelter Weise zu fassen ist, so auch in Gott. Denn Gottes Sprechen bei sich selbst — das ist erkennend bei sich empfangen, das heißt den Ihm gleichen Sohn zeugen. Diesem Sprechen entspricht das geborene Wort, d. h. das Ewige Wort. In anderem Sinne heißt Sprechen, sich äußerlich Ausdrücken. So bedeutet Sprechen, sich durch das Geschöpf Ausdrücken. Diesem Sprechen entspricht das geschaffene Wort und das zeitliche Wort[13]." „Der höchste Geist im Vater aber erkennt sich und alles in einem und in demselben Blicke. Während Er sich und anderes erkennt, erkennt Er sich als Prinzip des anderen. Und weil in Ihm die Empfängniskraft ein Ähnlichkeitsbild empfängt, das in einer Schau oder in einem Blick alles umfaßt, so empfängt oder zeugt Er Ein Wort, das die nachbildende Ähnlichkeit des Vaters und die Ähnlichkeit der Dinge als ihr Vorbild und ihre bildende Kraft ist. Und so nimmt Es gleichsam eine Mittenstellung ein und man sagt daher, der Vater wirke durch das Wort, ferner wird dem Worte selbst die Weisheit und Kraft Gottes[14] zugeschrieben[15]." Der Sohn ist also erstens vom erkennenden Vater voll erkannt; zweitens von Ihm erkennend gezeugt; drittens ist Er das ganz gleiche Bild des Vaters; viertens als Bild ganz ausdrucksfähig. Damit ist die Beziehung des Logos zu den Dingen ontologisch begründet.

„Der Sohn ist für die erkannten Dinge Erkenntnisgrund und Vorbild und Ursache der Ausbildung[16]." Erstens *Erkenntnisgrund*. „Bei uns ist der Erkenntnisgrund die Ähnlichkeit, das Erkannte die Wahrheit. — — In Gott aber ist es umgekehrt, weil die Wahrheit selbst Erkenntnisgrund ist, und die Ähnlichkeit mit der Wahrheit,

---

[12] I Sent. d 27, p. 2, a un., q 1, i c. Vgl. zur Ideenlehre Bonaventuras Eberle, J., Die Ideenlehre Bonaventuras nach den Quellen dargestellt, Freiburg 1911; Guardini, R., Die Lehren vom Lumen mentis usw., siehe das Vorwort dieser Arbeit; Gilson, E., La philosophie de Saint Bonaventure, Paris 1924, S. 141—159.

[13] I Sent. d 27, p. 2, a un., q 1, i c; vgl. Hexaem. Coll. 3, n. 4.

[14] Vgl. I. Cor., c. 1, v. 24.

[15] I Sent. d 27, p. 2, a un., q 2, i c; vgl. I Sent. dist. 32, a 2, q 2, i c.

[16] I Sent. d. 32, a 2, q 2 ad 4.

nämlich das Geschöpf, das Erkannte ist. Weil der Erkenntnisgrund in der ersten Wahrheit selbst besteht, ist der Erkenntnisgrund in Gott in vollendeter Weise *ausdrucksfähig*. Und weil alles, was in höchster Weise ausdrückt, in vollendeter Weise das Erkannte (dem Erkennenden) anähnelt in einer Verähnlichung, die der Erkenntnis entspricht, so ist klar, daß die Wahrheit selbst (der Logos), weil sie erkennen läßt, die ausdrucksfähige Ähnlichkeit und Idee ist[17]." „Die Ideen sind die göttliche Wahrheit selbst. Darum besteht nach ihrem Sosein nur Eine Idee[18]." Betrachten wir aber diese Eine Idee in ihrer Beziehung zu den Dingen, deren Urbild sie ist, so sprechen wir von unendlich vielen Ideen. Die Abbildbarkeit der Einen Idee bezieht sich auf wirkliches und mögliches Sein, auf allgemeines und individuelles Sein. Daß die göttliche Idee des Logos unendlich mannigfache Abbildbarkeit ausdrückt, liegt daran, daß Gottes Wesenheit reiner Akt ist, schlechthin einfach, über alle Gattungen erhaben.

Der Logos ist also auch *ausdrucksfähiges Abbild des Vaters und unendliche Abbildfähigkeit*. Darum ist Er die Weisheit des Vaters und nach einem tiefen Wort Augustins die ewige Kunst des Vaters und des Vaters ewige Schönheit[19]; darum auch die forma exemplaris und *causa exemplaris* aller Dinge. Das Wort „ars aeterna" gilt nicht nur vom Logos als Weisheit, sondern auch vom Logos als Kraft[20]. Die Ideen sind nicht nur göttlicher Erkenntnisgrund, Abbild des Vaters, Vorbild aller Dinge; sondern auch Mittel der göttlichen Wirkursache. Der Vater schafft durch den Sohn. Der Sohn ist der Vermittler für die Weltschöpfung, Vermittler freilich nicht in dem Sinne, als sei Er ein von Gott verschiedenes Wesen. „Das Mittel-Sein besteht darin, daß das Verbum, als persönlicher Ausdruck der väterlichen Erkenntnis, die Abbildungsmöglichkeiten Gottes durch die Dinge enthält. Da ferner die Idee auch etwas Aktives ist, so ist das Verbum nicht nur theoretisches Bild der Abbildungsmöglichkeit, sondern die aktive Einstellung, die auf die besonderen Schöpfungsobjekte gerichtete Macht des Schöpfers[21]." Der Logos aber führt uns als Logos zum Vater zurück, weil Er aus dem Vater ist und zum Vater zurückspiegelnd wirkt. „Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt; et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem[22]."

Daraus ergibt sich für die Dinge, daß sie wirkliche Abbilder

[17] I Sent. d 35, a un., q 1, i c.
[18] I Sent. d 35, a un., q 2, concl. und i c; De Scientia Christi q 2.
[19] I Sent. d 31, p. 2, dub. 2; vgl. Augustin Trin. VI, c. 10, n. 11; ferner I Sent. d 31, p. 2, dub. 4; l. c. a 1, q 3 i c.
[20] I Sent. d 31, p. 2, dub. 2. Hexaem. Coll. 3, n. 4; Coll. 1, n. 13.
[21] Guardini, Die Lehren vom Lumen mentis etc., S. 58f.
[22] Hexaem. Coll. 1, n. 17.

des göttlichen Seins selber sind. Zudem erhalten sie vom Logos die Fähigkeit, dieses abgebildete Sein ihrerseits wieder zum Ausdruck zu bringen. Dem Subjekt wird vom Logos die Kraft verliehen, mit der Ausdruckskraft des Gegenstandes zusammen eine Species zu bilden, die wiederum Ähnlichkeit mit dem erkannten Gegenstand besitzt und diese Ähnlichkeit zum Ausdruck bringt. Durch diese Species tritt das Subjekt mit dem Gegenstand in Verbindung. So ist der Ring geschlossen. Der Erkennende erfaßt durch die Species den Gegenstand, und damit etwas von der Urbildlichkeit, die der Gegenstand in der ars aeterna besitzt.

Die Ideenlehre erhält bei Bonaventura eine weitere Klärung durch seine Lichtmetaphysik, in der er neuplatonische und christliche Gedanken miteinander verschmilzt[23]. Gott ist Licht. Der Logos ist das Licht des „pater luminum". Der Erkenntnisprozeß des Vaters ist ein Lichtakt. Die Ideen sind Licht. Die Schöpfung durch den Logos ist ein Lichtakt. Alle Einwirkungen Gottes auf die Geschöpfe sind Illuminationes[24]. Die Engel sind geschaffene Lichtwesen. Aber das geschaffene Licht, die „forma substantialis nobilissima[25]" ist in allem Sein, ist geradezu Grundform und Einheitsprinzip in dem mannigfachen Formenaufbau der Dinge, an dem Bonaventura im Gegensatz zur aristotelischen Lehre des hl. Thomas von der *einen* Form eines jeden Dinges festhielt. Alles Sein der Dinge ist ein Lichtsein und das Wirken eine influentia lucis. „Nach der Teilnahme an dieser forma nobilissima sind die Körper mehr oder weniger seiende Dinge[26]." Die Ähnlichkeit zwischen der abbildenden Species und dem Gegenstand, worauf sich nach der Scholastik alle menschliche Erkenntnis gründet, ist in dem *Lichtsein* von Subjekt, Objekt und Species erklärt, und in der gemeinsamen *Lichtwirkung* von Subjekt und Objekt, deren Effekt die Species ist. Auf Lichtwirkung des Logos und auf das gemeinsame Lichtsein der ars aeterna und ihrer Schöpfung läßt sich auch die Ähnlichkeit zwischen den Dingen und den vorbildenden Ideen zurückführen, wenn auch das ewige Lichtsein des Logos durchaus in analogem Sinne zu fassen ist.

---

[23] Vgl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Philos. des M. A., Bd. 3, Heft 2, Münster 1908, S. 357—467; zu Bonaventura insbesondere S. 394—407; Baur, L., Die philos. Werke des Robert Grosseteste. Dieselben Beiträge Bd. 9, 1912; Guardini, l. c. besonders S. 25, 28f., 55; Gilson, Bonaventure 263—280. Die historischen Zusammenhänge siehe am Schluß dieses Abschnittes.

[24] Vgl. z. B. Sent. I d 3, p. 1, a un., q 1, f 2; q 2, i c; Hexaem. Coll. 5, n. 5.

[25] II Sent. d 13, a 2, q 2.

[26] Guardini l. c., S. 26.

Wir sehen, wie alle Idee das reale Abbild des realen Seins ist; letzten Endes des geistigen Urseins — Gottes. Ohne reales Sein keine wahre Idee. Dadurch aber, daß das reale Sein erkennbar ist, hat es die Bestimmtheit der ontologischen Wahrheit. Um ontologisch wahr sein zu können, muß der Gegenstand aber erstens *eindeutig* sein und darum in sich eine unteilbare Einheit und Ganzheit bilden. Es ist ganz antik[27] gedacht, wenn Bonaventura eine Wesensbeziehung zwischen den transzendentalen Seinseigentümlichkeiten des unum und verum aufdeckt. Diese Eindeutigkeit kommt tatsächlich den Dingen zu, weil sie in dem esse unum Gottes ihren Ursprung, ihr Urbild und ihr Ziel haben. Wie wir bereits sahen, gehört ferner zur ontologischen Wahrheit des Gegenstandes, daß er selber Abbild ist, und drittens die Fähigkeit, dieses abbildliche Sein zum Ausdruck zu bringen, mitzuteilen. In diesen drei Wesensbestimmungen steht die ontologische Wahrheit im Gegensatz zur ontologischen Falschheit. Diese ist nichts anderes als der Mangel der Unteilbarkeit, des Abbildseins, der Ausdrucksfähigkeit, ist „privatio indivisionis et imitationis et expressionis[28]". Aber die Wahrheit hat noch einen anderen Gegensatz, die Vermischung oder Unreinheit (permixtio oder impuritas). „In dieser Hinsicht ist die Wahrheit in Gott allein. Denn nur in Gott ist reine Unteilbarkeit unvermischt mit irgendeiner Verschiedenheit; nur in Gott ist reine Nachahmung und Gleichheit unvermischt mit irgendeiner Ungleichheit; und nur in Gott ist die Ausdrucksfähigkeit des Lichtes unvermischt mit Dunkelheit. In dem Geschöpf aber ist die Unteilbarkeit mit dem Unterschied von Akt und Vermögen, die Nachahmung mit Ungleichheit, ferner die Ausdruckskraft mit Dunkelheit geeint. In dieser Hinsicht ist demnach die Wahrheit eine Eigentümlichkeit des göttlichen Seins. So haben sie der Magister[29], Augustinus und Hieronymus aufgefaßt. Denn sie nennen wahres Sein, was nichts von nur möglicher Aktivität, nichts von Eitelkeit, nichts vom Nicht-Sein in sich trägt[30]."

Das geschaffene Sein hat nur teil an der ungeschaffenen Wahrheit. „Res autem vera est secundum quod adaequatur intellectui causanti. Quia vero perfecte non adaequatur rationi, quae

---

[27] Vgl. Boethius, Consol. III, pr. 11; ferner Plotins Anschauungen und deren Einfluß auf Augustinus. Zu Aristoteles: Metaphys. IX, c. 10, 1051b. Zu Plotin jetzt: Inge, The Philosophy of Plotinus, London 1923; Wundt, M., Plotin, 1919; Heinemann, F., Plotin, Leipzig 1921; Müller, H. F., Dionysios. Proklos. Plotinos. Beitr. z. Gesch. d. Philos. des M. A., Bd. 20, Heft 3 u. 4.

[28] I Sent. d 8, p. 1, a 1, q 1, i c.

[29] Der Magister Sententiarum Petrus Lombardus.

[30] I Sent. d 8, l. c.

exprimit eam vel repraesentat, ideo omnis creatura mendacium est, secundum Augustinum[31]."

Da nun aber die menschliche Erkenntnis auf die geschaffene Gegenstandswelt angewiesen ist, so ist die Aufnahme der Wahrheit durch den menschlichen Geist beschränkt. Zudem ist auch die Erkenntniskraft des geschaffenen Geistes selbst begrenzt. Die Leuchtkraft des Verstandes ist in gewissem Sinne dem ungeschaffenen Lichte ähnlich, aber sie bleibt geschaffene Leuchtkraft. Der Mensch ist nur dunkles Abbild des ewigen Urbildes, besitzt nur endliches wahres Sein[32]. Darum ist die Erkenntnis der umgebenden Welt dunkel, unvollständig, beschränkt, zusammengesetzt[33]. Die platonische Auffassung von der δόξα, die aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen wird[34], klingt auch bei Bonaventura noch stark nach. Dagegen erfassen und besitzen wir nun aber Wahrheiten, die einen ganz anderen Charakter tragen: unveränderliche, unfehlbare, unbezweifelbare Gesetze des logischen, mathematischen, sittlichen Urteilens; allgemeine, unvergängliche Ideen; ferner Ideen, die in ihrem Inhalt das Absolute, wenn auch in begrenzter Form, erfassen. Eine Grundfrage aller Erkenntnislehre, die Frage nach dem Allgemeingültigen in unserem Denken wird aufgeworfen. Bonaventura hält in ihrer Lösung im wesentlichen an der platonisch-augustinischen Tradition fest. Er unterscheidet eine höhere und niedere Vernunft[35], nicht freilich als verschiedene seelische Vermögen. Sie bilden die Eine Vernunft, sind aber nach Hinordnung und Aufgabenkreis verschieden. „Est[36] enim differentia in eis secundum dispositiones et officia." In der Beschreibung der niederen Vernunft unterscheidet er sich äußerlich kaum von der Lehre des Thomas von Aquin. Der aristotelische Einfluß ist bis ins Letzte zu erkennen. Die Seele ist bei der Geburt tabula rasa, daher durchaus auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen. Durch die species hindurch nehmen wir die Außendinge unmittelbar wahr. Diese species werden an den Gemeinsinn weitergegeben und hier zum Bewußtsein erhoben; in der Phantasie werden sie zusammengefügt und vom Gedächtnis wieder ins aktuelle Bewußtsein zurückgerufen. Die niedere Vernunft ist an die Phantasmata ge-

---

[31] Hexaem. Coll. 3, n. 8; Augustinus, de vera Religione, c. 36, n. 66; in Joan. Evang. tr. 1, n. 13.

[32] II Sent. d 37, a 1, q 2, i c und passim.

[33] Vgl. z. B. De Scientia Christi q 2, i c und ad 9; Hexaem. Coll. 3, n. 8.

[34] Zu Plato, vgl. z. B. den Anfang des Theaitetos.

[35] Luyckx l. c., S. 39—46. Fast das gesamte Material über die Illuminationslehre Bonaventuras findet man jetzt in gründlicher Verarbeitung bei Luyckx, passim.

[36] II Sent. d 24, p. 1, a 2, q 2, i c.

bunden, geht aber auf das Allgemeine. „Unser[37] intellectus agens ist ein Licht. Wenn er sich den Phantasmata zuwendet, *abstrahiert* er; er *reinigt* sie und *erleuchtet* sie auf diese Weise." Er löst die species intelligibilis ab und informiert den intellectus possibilis. Wir gewinnen auf diesem Wege Erkenntnisse, die in den täglichen Sorgen des Lebens genügen. Die Frage nach der Unveränderlichkeit des Erkannten und der Unfehlbarkeit des Erkennenden ist bei dieser Art Erkenntnissen nicht gestellt.

Sobald wir diese Frage aufwerfen, stehen wir in einer neuen Haltung zu den Dingen, in der metaphysischen, ethischen, religiösen Haltung. Hier versagt die niedere Vernunft. Sie kann uns wohl die Wesenheit der Dinge, nicht aber die Unvergänglichkeit ihrer Ideen zeigen. Sie kann zwar wahre Urteile fällen und richtige Schlüsse ziehen, aber nicht die absolute Geltung der Urteilserkenntnisse und der Regeln, wonach wir schließen, mit Gewißheit erfassen. Die Gründe liegen in der mangelhaften Ausdrucks- und Sehfähigkeit alles Geschaffenen. Der Mensch aber ist nicht nur Schatten oder Spur Gottes, wie alles Geschaffene, sondern auch imago Dei, Ebenbild Gottes. Als Schatten deuten die Dinge nur auf Gott den Einen hin als ihre causa efficiens und exemplaris, als Spuren auch auf den Dreieinigen, auf seine Einheit, Wahrheit und Güte, ohne aber die Hervorgänge der Personen selbst irgendwie spiegeln zu können. Der Mensch aber zeigt in dem höheren Teil seiner Seele, in Gedächtnis, Vernunft und Wille eine Ebenbildlichkeit des dreipersönlichen, innergöttlichen Lebens. Nicht nur dies. Höhere Abbildlichkeit bedeutet immer auch tiefere Seinsbeziehung, tieferes Teilhaben am Göttlichen. Der Ausdruck Teilhaben wurde in der vortridentinischen Theologie nicht auf das Leben durch die übernatürliche Gnade beschränkt. Aber auch mit diesem natürlichen Teilhaben ist keinerlei pantheistische Verwischung gelehrt. Das Teilhaben am göttlichen Sein besteht nach Bonaventura darin, daß der Mensch in Gedächtnis, Intellekt und Wille unmittelbar vom Logos erleuchtet und gestärkt wird. Diese Erleuchtung bezieht sich auf die Erkenntnis des Gedächtnisses, des theoretischen Intellekts und der den Willen motivierenden höheren praktischen Vernunft. In dieser Erleuchtung der Sehkraft wird der Gegenstand der Erkenntnis vom Logos unmittelbar beleuchtet, so daß der Mensch die species intelligibilis in ihrer ewigen *Urbildlichkeit* sieht und dadurch Gewißheit absolut gültiger Erkenntnis gewinnt.

In dem *Gedächtnis*, sofern es dem höheren Seelenteile angehört, kommt die Ebenbildlichkeit mit dem Vater zum Ausdruck.

---

[37] l. c. ad 3.

„Man muß sagen[38], daß das Gedächtnis in dreifachem Sinne aufgefaßt wird, einmal sofern es sinnliche und vergangene Vorstellungen aufnimmt und bewahrt; zweitens sofern es frühere species sowohl sinnlicher als auch intellektiver Art, und drittens sofern es species in ihrer Loslösung von aller Differenzierung durch die Zeit, z. B. angeborene species, aufbewahrt. In dieser dritten Seinsweise hat es Teil an der Ebenbildlichkeit. — In der ersten folgt es dem (Gemein-)Sinn, in der zweiten Intellekt und Willen, in der dritten *geht es voraus und entspricht dem Vater.*" Das Gedächtnis ist hier, wie Bonaventura gesteht[39], weiter gefaßt als bei Aristoteles. Er mußte es weiter fassen, denn gerade hier offenbart sich ein grundsätzlicher Unterschied zu aristotelischer Anschauung. Bonaventura lehrt[40], daß der menschliche Geist sich selbst und seine Vermögen und Fertigkeiten ohne Hilfe der äußeren Sinne und ohne eine species abstracta, vielmehr durch ihre eigene Wesenheit und Gegenwart, durch ihre Selbstdarbietung, worin sie sich stets der Vernunft anbieten, in direkter intuitiver Erkenntnis erfaßt. Er nennt dann den Geist in Anlehnung an Augustin Gedächtnis, weil er immer sich selbst und seinem Denken durch seine eigene Wesenheit gegenwärtig ist, und vergleicht es u. a. darum mit dem Vater, weil alles höhere Geistesleben abhängig ist von dem Geiste selbst mit seinen angeborenen Fähigkeiten, Dispositionen und Denkgesetzen. Auch diese Denkgesetze werden nicht von außen gewonnen, sondern vom Geist in der Selbstreflexion als eigener bleibender Besitz erfaßt. Unter diesem Besitz „bewahrt[41] das Gedächtnis auch die Prinzipien und ersten Grundsätze der Wissenschaften als ewig geltende auf, denn solange es nur Gebrauch macht von der Vernunft, kann es sie niemals so ganz vergessen, daß es sie nicht gutheißt oder ihnen nicht zustimmt, wenn es sie hört. Nicht als ob es sie aufs neue erkennen würde, sondern es erkennt wieder, was ihm angeboren und vertraut ist". Da aber diese Regeln ewig geltende Regeln sind, so ergibt sich, „daß[42] es ein unveränderliches Licht gegenwärtig in sich trägt, worin es sich unveränderlicher Wahrheiten erinnert. So ergibt sich aus der Fähigkeit des Gedächtnisses, daß die Seele ein Ebenbild und ein Gleichnis Gottes ist, sich selbst so gegenwärtig, und Gott so gegenwärtig in sich tragend, daß sie Ihn actu erfaßt und in ihren Ver-

---

[38] I Sent. d 3, p. 2, q 1 ad 3.

[39] III Sent. d 27, d 3.

[40] Vgl. Luyckx 171—197; vgl. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta, Wien 1906, S. 92—105.

[41] Itin. III 2.

[42] l. c.

mögen Ihn erfassen kann und Seiner teilhaft werden kann[43]". In der Behandlung des Gedächtnisses betont Bonaventura die bleibende Verbindung des Geistes mit dem ihm gegenwärtigen Lichte des Logos, das die angeborenen Grundsätze des Denkens in ihrer Unveränderlichkeit zeigt, sobald es sich diese zum Bewußtsein bringt.

Ziel der Erkenntnis ist das Universale, das Wesen der Dinge. Der *intellectus integre apprehendens* erkennt die Wesensidee. Dieses Erfassen ist intuitiver Art. Da nun, wie wir sahen, die Kraft des Geschaffenen nicht ausreicht, die Ideen in ihrer Unvergänglichkeit auszudrücken und zu sehen, so bedarf der Mensch des ewigen Lichtes, um die Ideen in ihrer Unveränderlichkeit schauen zu können, und die Ideen selbst der Beleuchtung durch das ewige Licht, damit der Mensch ihr Urbild in der ars aeterna in ewiger Unveränderlichkeit sieht. „Ipse[44] enim intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget *super species intellectus nostri tenebrosas; et sic illustrantur species illae obtenebratae admixtae* obscuritate phantasmatum, ut intellectus intelligat." Die Berührung der ars aeterna bezieht sich nicht nur auf die Denkprinzipien, wie Lutz[45] andeutet und Hessen[46] ausdrücklich sagt. Die Beleuchtung der Ideen läßt sich vielfach belegen. Deutlich spricht das Fundamentum 23 der grundlegenden Quaestio 4 der Quaestiones disputatae de scientia Christi:

„Erkennt ein gottloser Mensch die Gerechtigkeit, so erkennt er sie entweder durch ihre Gegenwart oder durch ein Abbild, das er von außen empfängt, oder durch etwas, was von oben ist. Nicht durch ihre Gegenwart, da sie ihm nicht gegenwärtig ist; nicht durch ein Abbild, das er von außen empfängt, da sie kein Abbild besitzt, das durch einen Sinn abstrahiert werden könnte. Notwendigerweise also erkennt er *sie* durch etwas anderes, das seinen Verstand übersteigt, aus dem gleichen Grunde *alles andere* erkennbare geistige Sein, soweit er es erkennt. Wenn also der *Gottlose* in ewigen Ideen erkennt, um vieles mehr die *anderen*." Bonaventura begegnet dem Einwand, den schon Augustinus[47] im achten Buche de Trinitate erhoben und widerlegt hatte. „Wenn man sagt, daß er sie (die Gerechtigkeit) durch ihre Wirkung erkenne, so wird dagegen der Einwurf erhoben, daß man von dem völlig

---

[43] Vgl. Aug. 14 Trin., c. 8, n. 11.

[44] Hexaem. Coll. 12, c. 5.

[45] Eduard Lutz, Die Psychologie Bonaventuras. Beiträge zur Gesch. der Philosophie des M. A., Bd. VI, Heft 4 u. 5, Münster 1909, S. 200.

[46] J. Hessen, Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus. Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft, Bd. 34, Heft 4, Fulda 1921, S. 375. Luyckx geht auf diese wichtige Frage nicht ein.

[47] Trin. VIII, c. 6, n. 9.

Unbekannten auch nicht wissen könne, was es wirkt. Denn wenn ich nicht weiß, was der Mensch ist, weiß ich nie, was durch den Menschen geschieht. Wenn also nicht vorher die Kenntnis der Gerechtigkeit da ist, wird man nie wissen, daß dies oder jenes durch sie geschieht. Es bleibt nur, daß sie in der ewigen Idee erkannt wird." Bonaventura fügt die bedeutungsvollen Worte hinzu: „Den gleichen Beweis kann man bei jeder Idee des substantiellen Seins führen, also bei jeder gewissen Erkenntnis."

Bonaventura gibt, wie das Beispiel der Gerechtigkeit zeigt, sogar die Möglichkeit zu, daß eine Idee unabhängig von jeder anderen vorherigen Erwerbung dem Menschen in der ars aeterna gezeigt werde. Freilich gibt er für ähnliche Fälle gelegentlich[48] eine andere Erklärung, und er wird auch in diesem Falle nicht behaupten wollen, daß die Uridee der Gerechtigkeit sola ratio der Erkenntnis sei. Er hält sich als Grundregel an den Satz: „*Zu*[49] *der gewissen Erkenntnis des Verstandes ist auch im diesseitigen Leben notwendig, daß irgendwie die ewige Idee berührt wird als regelnde und bewegende Idee, nicht freilich als die einzige und in ihrer Klarheit, sondern zugleich mit der eigenen geschaffenen Idee, und erkannt wird im Spiegel und im Rätsel.*" Den Worten regelnde und bewegende Idee ist aber nicht zu entnehmen, daß es sich nur um eine Erleuchtung der Erkenntniskraft handelt, nicht auch um eine Beleuchtung der erworbenen Ideen, die zum Schauen ihrer unvergänglichen Urbilder im Logos führt. Der Logos ist nicht nur *medium quo*[50], sondern auch *obiectum quod;* ist nicht nur Erkenntnismittel zur Gewinnung der allgemeinen Wahrheitssicherheit, sondern auch Gegenstand des Sehens. Die ewige Idee ist bewegende Idee. Gerade vom *Gegenstand* der Erkenntnis sagt Bonaventura, daß er „objectum immutans et movens"[51] sei. Gott selbst wird aber ausdrücklich in der Gewißheiterkenntnis „obiectum" der Seele genannt. Bonaventura schreibt in dem Sermo Christus unus omnium magister[52]: „Zum Verständnis dieser Lehre muß man beachten, daß wir in den Geschöpfen eine dreifache Art finden, die sie Gott gleichförmig macht. — — Die *Spur* deutet eine Beziehung zu Gott als ursächliches Prinzip an[53]. Das *Ebenbild* nicht nur dies, sondern auch eine Beziehung *zum*

[48] I Sent. d 17, p. 1, a un., q 4, i c.

[49] Scientia Christi, q 4 concl.

[50] Pater Luyckx S. 72 und Gilson S. 385 betonen, daß der Logos ausschließlich medium quo, nicht obiectum quod sei. Diese Ausdrucksweise ist durchaus mißverständlich.

[51] Vgl. Luyckx, S. 181.

[52] n. 16, 17, 18, tom. V, S. 571b bis 572a.

[53] Vgl. die Ausführungen über Schatten, Spur, Ebenbild, Gleichnis im Abschnitt 3.

bewegenden Objekt; dadurch nämlich ist die Seele Ebenbild Gottes, wie Augustin im 14. Buche de Trinitate[54] aussagt, daß sie Ihn aufnehmen und seiner teilhaftig werden kann, nämlich durch Erkenntnis und Liebe. Das *Gleichnis* aber deutet auf Gott hin nicht nur als Urgrund und Gegenstand, sondern auch als den Geber des donum infusum (der Gnade). In jenen Fähigkeiten, die das Geschöpf als Spur Gottes vollbringt, also ganz allgemein in allen natürlichen Handlungen, wirkt Gott als Uranfang und Ursache mit. In den Tätigkeiten, die das Geschöpf als Ebenbild vollbringt, also z. B. in der Erkenntnistätigkeit, worin die Seele die unveränderliche Wahrheit selbst erfaßt, wirkt Er mit als *Gegenstand und bewegende Idee.* In den Tätigkeiten aber, die es als Gleichnis ausführt, also in den verdienstlichen Werken, wirkt Er durch die Gnade mit als eingegossenes Geschenk. Darum sagt Augustin im achten Buche seiner Civitas Dei: daß Gott Ursache des Seins, Grund der Erkenntnis und Ordnung des Lebens ist[55]. Die Worte Grund der Erkenntnis müssen richtig verstanden werden, nicht so als wäre Er einziger, offener, ganzer Erkenntnisgrund. Wäre Er einziger Erkenntnisgrund, so wäre kein Unterschied zwischen Erkenntnis der Wissenschaft und Erkenntnis der Weisheit, Erkenntnis im Logos und Erkenntnis im Eigensein. Wäre Er zweitens reiner und offener Erkenntnisgrund, so würde die Erkenntnis der Pilgerschaft sich nicht von der Erkenntnis in der Heimat unterscheiden, was falsch ist, da jene sich von Angesicht zu Angesicht vollzieht[56], diese aber im Spiegel und Rätsel, weil unser Erkennen entsprechend unserem Pilgerstande nicht ohne Phantasievorstellungen verläuft. Wäre Er endlich der ganze Erkenntnisgrund, dann wäre ein Abbild und die Aufnahme dieses Abbildes zur Erkenntnis der Dinge nicht nötig, was offenbar falsch ist; denn bei Verlust eines Sinnes verlieren wir notwendig eine Wissenschaft[57]. Wenn daher auch die Seele nach Augustin den ewigen Gesetzen verbunden ist, weil sie auf irgendeine Weise mit der höchsten Spitze (secundum supremam aciem) des Intellectus agens und dem höheren Teil der Vernunft jenes Licht berührt, so bleibt dennoch unbezweifelbar die Ansicht des Philosophen[58] wahr, daß die Erkenntnis in uns auf dem Wege des Sinnes, des Gedächtnisses und der Erfahrung erzeugt wird, aus denen das Allgemeine zusammengelesen wird, jenes Allgemeine, das Anfang (principium) der ars und scientia ist. Weil Plato die gesamte gewisse Erkenntnis auf den Mundus

[54] c. 8, n. 11. Siehe Breviloquium p. 2, c. 12.
[55] c. 4.
[56] 1. Cor., c. 13, v. 12.
[57] Aristoteles Poster. I, c. 18.
[58] Aristoteles l. c.; Metaphys. I, c. 1 u. passim.

intelligibilis sive idealis bezog, ist er also mit Recht von Aristoteles getadelt worden, nicht weil er etwa falscherweise behauptet hätte, es gäbe Ideen und ewige Erkenntnisgründe, gerade deswegen lobt ihn ja Augustinus [59]; sondern weil er unter Mißachtung der Sinnenwelt die ganze Gewißheit der Erkenntnis auf jene Ideen zurückführen wollte. Obgleich er mit dieser Behauptung den Weg der Weisheit offenbar fest begründet hat, der nach den ewigen Ideen voranschreitet, zerstörte er dennoch den Weg der Wissenschaft, der nach erschaffenen Ideen voranschreitet. Diesen Weg hat ihm gegenüber Aristoteles fest begründet unter Vernachlässigung des höheren Weges. Und so muß offenbar unter den Philosophen Plato die Sprache der Weisheit, Aristoteles die Sprache der Wissenschaft zuerkannt werden. Denn jener hat grundsätzlich zum Höheren geschaut, dieser aber grundsätzlich auf das Niedere. Beide Sprachen aber, die der Weisheit und Wissenschaft, sind durch den heiligen Geist in ausgezeichneter Weise dem Augustinus verliehen, dem hervorragenden Erklärer der ganzen hl. Schrift, wie aus seinen Schriften herausleuchtet."

Aus dem Text ergibt sich, daß in der Unterscheidung zwischen obiectum quod und medium quo auch etwas Richtiges gesehen ist. Die ars aeterna ist nach Bonaventura nicht der Gegenstand unserer natürlichen Erkenntnis hier auf Erden um ihrer selbst willen, sondern nur Gegenstand, *um* den Ideen für unser Erkennen den Charakter der Unveränderlichkeit zu verleihen und unserm Erkennen die absolute Gewißheit und Unfehlbarkeit [60]. Die Frage aber, wie wir die ars aeterna berühren können, ohne damit Gott von Angesicht zu Angesicht zu sehen, wird uns später beschäftigen.

Voraussetzung für das Sehen der Wesensidee der Dinge ist das Zurückgehen des *Intellectus plene resolvens* auf ihre Seinsprinzipien. Die Erkenntnis beginnt nach Bonaventura mit äußerer oder innerer Erfahrung. Wir sind vielfach abhängig von den Eindrücken von außen, die uns unsere Sinne vermitteln. Wir kommen durch sie leicht zu oberflächlichen Erkenntnissen von Dingen und begnügen uns mit diesen Erkenntnissen. Der spekulative Geist aber, die höhere Vernunft, dringt mit Hilfe des Intellectus plene resolvens zu den Prinzipien des Wesens der Dinge vor. Hier leuchtet ihm als erste Erkenntnis die Gottesidee entgegen. Es handelt sich um die metaphysische Erkenntnis der Prinzipien des

---

[59] Civ. Dei VIII, c. 6; 83 Qq., q 46.

[60] Die ganze Quaestio 4 de scientia Christi ist auf dies zweifache Ziel eingestellt, einmal die Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit des Objekts, zweitens die Gewißheit und Unfehlbarkeit des Subjekts zu sichern. Pater Luyckx scheint mir zu sehr das zweite zu betonen.

Seins durch den Intellectus plene resolvens, wenn Bonaventura sagt: „es ist unmöglich, daß die Seele irgend etwas erkennt, es sei denn durch die vorausgekannte erste Wahrheit[61]", oder wenn er in ähnlicher Weise[62] die Priorität der Gotteserkenntnis behauptet. Im Itinerarium[63] hat sich Bonaventura eingehend mit der eindeutigen Wesensbestimmung durch den Intellectus plene resolvens befaßt. „Die Vernunft versteht die Bedeutung der Begriffe, wenn sie erfaßt, was jedes Ding nach seiner Definition ist. Aber die Definition muß durch höhere Begriffe geschehen, und diese müssen wieder durch höhere Begriffe definiert werden, bis man zu den letzten und allgemeinsten Begriffen kommt. Werden diese nicht erkannt, so können die niederen Begriffe nicht eindeutig erkannt werden. Weiß man nicht, was das „ens per se" ist, so kann die Definition irgendeiner speziellen Substanz nicht erreicht werden. Auch kann das „ens per se" nicht erkannt werden ohne seine Eigentümlichkeiten: ein, wahr, gut. Das Sein kann aber gedacht werden als unvollständig und vollständig; als unvollkommen und vollkommen; als Sein in Potenz und in Akt; als Sein in gewisser Hinsicht und schlechthin; als teilweises und ganzes Sein; als vorübergehendes und bleibendes; als Sein durch ein anderes oder durch sich selbst; als ein Sein, das mit Nichtseiendem vermischt ist und reines Sein; als abhängiges und absolutes; als späteres und früheres; als bewegliches und unbewegliches; als einfaches und zusammengesetztes Sein. Da aber der Satz[64] gilt: privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, so kommt der Intellectus plene resolvens nicht zum vollen Verständnis irgendeines geschaffenen Seins, es sei denn mit Hilfe der Vernunft des reinsten, wirklichsten, vollständigsten, absoluten Seienden. Das aber ist das Seiende schlechthin, das ewig Seiende, in dem die Ideen alles Seienden in ihrer Reinheit sind. Wie aber könnte die Vernunft wissen, dies ist ein mangelhaft und unvollständig Seiendes, wenn sie keine Kenntnis von einem Seienden ohne jeden Mangel hätte. Und dasselbe gilt von den anderen eben angeführten Eigentümlichkeiten."

Bonaventura offenbart hier die echte metaphysische Haltung[65] seines Denkens, das mit jedem mangelhaften Sein das absolute Sein mitgegeben und erst im absoluten Sein die Mangelhaftigkeit des Seins geklärt sieht. Man könnte freilich gegen die eben angeführte Stelle aus dem Itinerarium einwenden, daß Bonaventura

---

[61] Scientia Christi q 4, f 31.
[62] Z. B. De Mysterio Trinitatis q 1, a 1, f 27 und i c.
[63] c. 3, n. 3.
[64] Siehe Anmerkung der Herausg.
[65] Vgl. oben Note 10.

den reinen Seinsbegriff mit dem Gottesbegriff verwechselt. Geht er doch von der Definition aus, die zu immer höheren und allgemeineren Begriffen fortschreitet. Um diese oft erörterte Frage[66] beantworten zu können, müssen wir eine berühmte Stelle aus dem fünften Abschnitt des Itinerarium[67] mit in Betracht ziehen: „Will man also das unsichtbare Sein Sottes nach der Einheit seiner Wesenheit schauen, so möge man zuerst seinen Blick auf das Sein selbst richten und sehen, daß dieses Sein in sich so sehr gewiß ist, daß seine Nichtexistenz nicht gedacht werden kann, weil das reinste Sein selbst uns in der vollen Verneinung des Nicht-Seins entgegentritt, wie das Nichts in der vollen Verneinung des Seins. Wie also das schlechthinnige Nichts nichts vom Sein und seinen Eigentümlichkeiten an sich trägt, so hat hingegen das Sein selbst nichts vom Nicht-Sein, weder in Akt noch in Potenz, weder in Wirklichkeit noch nach unserer Erkenntnis. Da aber Nicht-Sein Beraubung des Seins ist, wird es nur durch das Sein erkannt. Das Sein aber wird durch nichts anderes erkannt, weil alles, was erkannt wird, entweder als Nicht-Seiendes oder als Seiendes in Möglichkeit oder als Seiendes in Aktualität erkannt wird. *Wenn also* das Nicht-Seiende nur durch das Seiende erkannt werden kann, und das in Möglichkeit-Seiende nur durch das in Wirklichkeit-Seiende, und Sein eben die reine Aktualität des Seienden bedeutet, dann ist es das *Sein,* was zuerst vor die Vernunft tritt *und dieses Sein ist das, was reiner Akt ist.* Das aber ist nicht das esse particulare, das beschränkte Sein, weil es vermengt ist mit Potenz, *auch nicht das esse analogum,* weil es nichts an Aktualität besitzt, darum weil es in keiner Weise ist. Es folgt, daß jenes Sein das göttliche Sein ist.

---

[66] Gioberti, Introduzione allo studio della filosofia, Brüssel 1844; Zigliara, Della luce intellettuale e dell'ontologismo, Rom 1874; Krause, S., Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa, Münster 1868. Die zahlreichen Scholien Pater Jeilers, O. F. M., zur Bonaventura-Ausgabe und mehrere in Quaracchi erschienenen Spezialschriften zu diesem Thema. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Beitr. z. Gesch. d. Philos. des M. A., VI 3, Münster 1907, S. 128—132; Lutz l. c., S. 191—216; Daniels, O. S. B., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm in denselben Beitr. VIII 1 u. 2, S. 38—41, 143—153; K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, passim, besonders S. 37—40, 117—130, 91—93; Hessen, Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus l. c.; Luyckx l. c., 247f. und die bei Daniels und Hessen zitierte Literatur; Gilson, Bonaventure, S. 381.

[67] n. 3 u. 4.

Verwunderlich ist daher die Blindheit der Vernunft, die nicht überlegt, was sie vorher sieht und ohne welches sie nichts erkennen kann. Aber wie das Auge gefangen durch die Farbenmannigfaltigkeit das Licht selbst nicht sieht, wodurch es das andere sieht, oder wenn es das Licht sieht, es nicht beachtet, so beachtet das Auge unseres Geistes, gebannt durch entia particularia et universalia, das esse extra omne genus selbst nicht, obwohl dieses zuerst dem Geiste entgegentritt, und durch eben dieses das andere. So zeigt sich das Wort (des Aristoteles[68]) in voller Wahrheit: ‚Wie sich die Augen der Nachtvögel zu dem Lichte des Tages verhalten, so verhält sich der Verstand unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach am alleroffenbarsten ist.' Denn dem Menschen, gewöhnt an die Schatten des Seienden und die Schemen der Sinnendinge, scheint es, wenn er das Licht des höchsten Seins selber schaut, er sehe nichts, nicht beachtend, daß die Dunkelheit unseres Geistes höchste Erleuchtung ist[69], wie wenn das Auge, das reines Licht sieht, vermeint, nichts zu sehen."

Eine unbeeinflußte Betrachtung der beiden vorliegenden Texte scheint folgendes zu ergeben. Es liegt eine gewisse Vermischung des logischen Einordnungswissens und der metaphysischen Erkenntnis vor. Auf dem ersten Wege[70] kommt der Denker zu dem ens analogon, dem ganz unbestimmten Seinsbegriff, zu einem Sein, das weder Aktualität des Soseins noch Realität besitzt. Es besitzt aber auch keine Begrenztheit weder der Aktualität noch der Realität. Hier ist die Möglichkeit gegeben, die Transzendentalien wahr, gut, ein mit dem unbestimmten Seinsbegriff zu vertauschen, und sofort steht der Gottesbegriff vor uns. Da das esse analogon an sich keine Begrenztheit der Aktualität besitzt, so lenkt es uns darauf hin, das Sein ohne jegliches Nichtsein also das Sein in reiner Aktualität zu betrachten. So *unterstützt* die logische Erkenntnis die metaphysische. In der metaphysischen Haltung ist es in keiner Weise das esse analogon, das zuerst vor unser geistiges Auge tritt, sondern das reine Sein, der actus purus. Das kommt in aller Klarheit in der zweiten Stelle des Itinerarium zum Ausdruck. Der Text ist gar nicht mißzuverstehen, zumal wo Bonaventura sagt, daß mit dem „Reinen Sein" und dem „Reinen Akt" in keiner Weise das unbestimmte esse analogon zu verwechseln ist. Die entscheidenden Worte lauten[71]: „Wenn also das Nicht-Seiende nur durch das Seiende erkannt werden kann, und das in Möglichkeit Seiende nur

---

[68] Metaphys. II, c. 1, 993b.

[69] Ps. 138, v. 11; Itin., c. 7, n. 2—6; Breviloquium, p. 5, c. 6 Schluß; vgl. unsern Abschnitt II 7 über die mystische Einigung.

[70] Itin., c. 5, n. 3.

[71] l. c.

durch das in Wirklichkeit Seiende, und Sein eben die reine Aktualität des Seienden bedeutet, dann ist es das Sein, was zuerst vor die Vernunft tritt, und dieses Sein ist das, was reiner Akt ist."

Bonaventura zeigt in meisterhafter Weise die völlige Übereinstimmung zwischen der Seins- und Denkordnung auf. Das höchste und erste Sein in der Seinsordnung ist auch das höchste und erste Sein in der Denkordnung. Im erkennenden Subjekt spiegelt sich die Ordnung des Seins auch so, daß der höhere Teil der Seele der *zuerst* Erkennende[72] ist. Die Übereinstimmung bezieht sich nicht nur auf Sein und metaphysisches Denken, sondern auch im gewissen Sinne auf Sein und logisches Ordnungsdenken. Der logische Weg führt freilich zum ens analogon als höchstes Sein. Aber das ens analogon ist Führer zum ens purum, unum, verum, bonum, zum actus purus. Führer nicht nur, auch Symbol, ja in gewissem Sinne das reinste Abbild der göttlichen Wesenheit, weil es einfaches Sein ist[73]. Eine ontologische Verschmelzung aber zwischen dem esse analogon und dem esse absolutum liegt *nicht* vor. Auch nicht die Lehre Giobertis, das göttliche Sein sei das Zuersterkannte in dem Sinne, daß es vor *jeder* Erkenntnis erkannt sei. Zuzugeben ist, daß die von uns zweimal angeführte Stelle aus dem fünften Abschnitt des Itinerariums, losgelöst aus dem Zusammenhang, in ihrem Wortlaut die Anschauung Giobertis wiedergibt. Aber es handelt sich hier um metaphysische Erkenntnis, neben der die vorbereitende Erkenntnis durch Vermittlung innerer und äußerer Erfahrung durchaus zu ihrem Rechte kommt. Durch die Einstrahlung des Logos wird mit der Idee des defektiven Seins die Idee des absoluten Seins mit gesehen. Die Dinge werden als kontingente Dinge erst eigentlich erfaßt in dem Sehen der Idee des absoluten Seins[74].

Mit der Erkenntnis des absoluten Seins, als des ersten Seins, worin alles begrenzte Sein erst die Erklärung seiner begrenzten Wesenheit findet, ist an sich noch nichts über die faktische Existenz dieses Wesens ausgesagt. Aber die axiomatische Auffassung jeder Idee als Abbild realen Seins bei Bonaventura, die wir im Anfange unserer Ausführungen aufdeckten, führte mit Notwendigkeit zur Setzung eines realen, absoluten Seins, dessen Spiegelbild die Gottesidee ist. Aber auch die einfache Überlegung, daß bei der realen Erkenntnis jeder unveränderlichen Idee die reale Hilfe eines realen absoluten Lichtes notwendig ist, führt zu der Gewißheit von der Existenz dieses absoluten Lichtes. Ist das bei jeder allgemein

[72] Scientia Christi q 4, f 27.

[73] II Sent. d 18, a 1, q 3 gegen Ende.

[74] Auf die Frage nach dem Ontologismus bei Bonaventura kommen wir noch zurück.

gültigen Idee der Fall, so in noch höherer Weise bei der Gottesidee, die jedem letzten Sehen von Wesensideen zugrunde liegt. Denn neben der Form ist hier auch der Inhalt absolut. Diese Schlußfolgerung ist jedoch nicht einmal notwendig, da der unveränderliche Charakter der Erkenntnis erfahren wird: „Notwendig erfährt die Vernunft in sich, daß sie irgendein Licht hat, wodurch sie das primum esse erkennt[75]."

Auch das schlußfolgernde Denken durch den *Intellectus recte inferens* setzt eine Berührung der Ideenwelt durch den menschlichen Geist voraus. Die absolute Rechtheit des rechten Denkens erweist sich „mit der Regel verbunden, die in keiner Weise schiefgerichtet werden kann. Diese Regel ist schlechterdings jene, die wesentlich die Rechtheit selber ist. Diese ist die Wahrheit und die ewige Idee[76]".

„Unsere Vernunft[77] begreift nur dann wahrhaft die Schlußfolgerung, wenn sie schaut, daß die Conclusio notwendig aus den Praemissen folgt. Das schaut sie nicht nur bei Begriffen, die notwendig Seiendes bedeuten, sondern auch bei Begriffen, die bedingt Seiendes bedeuten, z. B. in der Schlußfolgerung: wenn ein Mensch läuft, so bewegt er sich. Diesen notwendigen Zusammenhang begreift er nicht allein in daseienden, sondern auch in nichtdaseienden Dingen. Ob der Mensch existiert oder nicht, es folgt: wenn der Mensch läuft, so bewegt er sich. Die Notwendigkeit dieser Art Schlußfolgerung ergibt sich nicht aus dem realen Dasein des Dinges, denn dieses ist bedingt, auch nicht aus dem Dasein des Dinges in der Seele, denn es würde sich um eine Fiktion handeln, wenn das Ding nicht real da wäre; sie ergibt sich also aus der Urbildlichkeit (exemplaritas) in der ars aeterna, wonach die Dinge ein beziehendes Verhalten zueinander haben gemäß ihrer Vergegenwärtigung der ars aeterna[78]."

Die Schlußfolgerung ist von der gewissen Erkenntnis der Wahrheit des Urteiles abhängig. „Den Sinn[79] der Urteile versteht die Vernunft dann, wenn sie sicher weiß, daß sie wahr sind. Und dieses Wissen ist *Wissen*, da in diesem Verstehen keine Täuschung möglich ist. Denn sie weiß, daß jene Wahrheit sich nicht anders verhalten kann, weiß also, daß jene Wahrheit unveränderlich ist. Aber weil unsere Vernunft selbst veränderlich ist, so kann sie jene so unveränderlich leuchtende Wahrheit nur durch irgendein unveränderlich strahlendes Licht sehen, das unmöglich ein veränderliches Geschöpf ist. Sie weiß also in jenem Lichte, welches jeden

[75] Hexaem. Coll. 5, n. 30.
[76] Scientia Christi q 4, f 26.
[77] Itin., c. 3, n. 3.
[78] „secundum illius aeternae artis repraesentationem".

Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, das wahre Licht und das Wort, das im Anfange bei Gott war." In jedem gewissen Urteil also sind wir in eben dieser absoluten Gewißheit sicher, daß wir mit der real bestehenden göttlichen Ideenwelt in Berührung stehen. In ganz besonderer Weise gelten die Worte von den Axiomen des logischen und mathematischen Denkens und Urteilens und des sittlichen Denkens und Beurteilens [80]. Unter diesen Axiomen finden sich nun aber auch Sätze, die sich unmittelbar auf Gott beziehen. Im sittlichen Bereich der Satz: Man muß Gott loben u. ähnliche. Aber auch im reinen Denken findet sich ein Axiom, das evident wahr ist, nämlich der Satz: das höchste Sein ist da.

Freilich ist der Satz nicht so ohne weiteres einleuchtend, als der Identitätssatz. Er bedarf einer gewissen Erläuterung, die im ontologischen Argument durch Anselm [81] gegeben ist. Bonaventura entwickelt die Gedanken Anselms in folgender Weise [82]: „Diese Wahrheit (von Gottes Dasein) ist auch absolut gewiß in sich, weil sie die erste und unmittelbarste Wahrheit ist, wobei nicht nur die Ursache des Prädikats (causa praedicati) im Subjekt beschlossen liegt, sondern das Sein, das ausgesagt wird, ganz dasselbe ist, als das Subjekt, das zugrunde liegt. Wie also die Verbindung von Extremen ganz und gar unserer Vernunft widerstreitet, weil keine Vernunft denken kann, daß irgendein Eines zugleich sei und nicht sei; so widerstreitet ihr auch die Trennung des völlig Einen und ungeteilten Seins. Wie der Satz ‚dasselbe ist und ist nicht', so ist auch der Satz ‚das Sein ist in höchster Weise und ist in keiner Weise völlig evident falsch. So ist also der Satz *‚das höchste Sein ist'* ganz evident wahr."

Der Satz „das höchste Sein ist" ist also der Identitätssatz selbst in eminenter Form, so wie die Idee des ens supra omne genus die Idee des ens generalissimum (analogon) in eminenter Form ist, wie wir soeben sahen. Das ens generalissimum ist das erste Sein in der logischen Ordnung. Es hat keine reale Existenz, ist aber Abbild und Herold des realen ens supra omne genus. Für das metaphysische Denken ist Gott dagegen das erste Sein, in dem alles Sein den Seinsgrund hat. Der Identitätssatz ist die letzte, grundlegende Aussage im reinen Denken, er ist ein symbolischer Satz. Seinen tiefen Gehalt erhält er dadurch, daß er Abglanz der

---

[79] Itin., c. 3, n. 3.

[80] Itin., c. 3, n. 4; Scientia Christi q 4, f 26.

[81] Proslogion, c. 2—4; Contra Insipientem; abgedr. auch bei Daniels l. c., S. 3—20.

[82] De Mysterio Trinitalis q 1, a 1, i c; vgl. f 21—29; ad 6; I Sent. d 8, p. 1, a 1, q 2.

„Idee" des Logos Gottes selber ist. Dem Identitätssatz entspricht die Idee jenes wirklich Seienden, der von sich sagt: „Ich bin, der ich bin."

Ohne Frage war es der Wille, die Existenz Gottes, von der man im Mittelalter absolut gewiß war, auch in einem Axiom des reinen Denkens zur evidenten Erkenntnis erheben zu können, der den scharfsinnigen Schöpfer des Arguments zu der Aufstellung des ontologischen Beweises geführt hat, und der viele der tiefsten Geister bewog, an diesem Argument festzuhalten. War doch auch Bonaventura das Dasein Gottes so gewiß, daß er jeden Beweis mehr für eine nützliche Arbeit zur Schärfung der Denkkraft hielt, als für ein Ringen um eine Wahrheit, die ernsthaft in Frage gestellt werden kann[83]. In dem Gedankensystem Bonaventuras hat dieser Beweis ein gewisses Recht. Es handelt sich hier nicht eigentlich um einen Sprung aus der logischen Ordnung in die ontologische, denn Bonaventura geht nicht von dem Gottesbegriff aus, sondern von der Idee Gottes, wie er sie in seinem Geiste vorfindet. Die Idee aber ist ihm wesenhaft *reale* Spiegelung *realen* Seins. Im ontologischen Gottesbeweis wird das in der Idee als Subjekt Gegebene, die Existenz, im Prädikat vom Subjekt behauptet. Die Einwendungen des hl. Thomas gegen den ontologischen Gottesbeweis treffen den Gedankengang Bonaventuras nicht[84], denn Thomas nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Begriff Gottes, der durch reines Denken konstruiert sein kann. Die Stellungnahme beider Denker zeigt, wie bei aller inneren Zusammengehörigkeit in den Ergebnissen des Denkens, ein grundsätzlicher Unterschied des Denkens selbst vorliegt. Zwei weitere Grundanschauungen stützen Bonaventuras Überzeugung von der Geltung des ontologischen Beweises. Einmal der Gedanke, daß alles richtig Gedachte in der ewigen Rechtheit sein Urbild findet; zweitens die Überzeugung, daß die Ordnung des Denkens der Ordnung des Seins ganz und gar entspricht. Hier steht das reale ens primum an der Spitze. Dort muß es ein Satz sein von absoluter Gewißheit über das ontologisch absolut gewisse Sein. So ist der logische Identitätssatz ein Bild, das zurückspiegelt zu der ontologischen Identität zwischen Dasein und Sosein in Gott. Wir berühren im Urteilen die ars aeterna und schauen in ihr mit Gewißheitsbewußtsein die Wahrheit des Urteils: Gott ist sein Sein — das Urteil, das an der Spitze

---

[83] De Mysterio Trinitalis q 1, a 1 ad 12; vgl. I Sent. d 1, a 3, q 1 ad 2.

[84] Vgl. Gilson, Bonaventure, S. 130—140; Daniels l. c., S. 132—157; Koyre, A., Descartes und die Scholastik, Bonn 1923, S. 136—154.

aller Urteile steht, die uns das wahre Sosein und Dasein der Dinge aufdecken.

Das ontologische Argument wird von Bonaventura so klar verteidigt, daß seine unbedingte Zustimmung keinem Zweifel unterliegt. Doch schafft Bonaventura gelegentlich für dieses Argument eine Grundlage in der Erkenntnis der realen Welt der Dinge. In seinem bedeutendsten Werke, den leider unvollendeten Collationes in Hexaemeron, betont Bonaventura, daß die Vernunft das Argument Anselms erst verstehe, wenn das durch die Erfahrung gegebene mangelhafte Sein in seiner Mangelhaftigkeit durch die Idee des ens primum erkannt sei, die uns bei aller Erkenntnis voranleuchte. „Unter Voraussetzung dieser Erkenntnisse sieht die Vernunft ein und sagt: das Erste Sein ist, und nur dem ersten Sein kommt das Dasein in Wahrheit zu[86], und von Ihm hat alles sein Dasein, weil nur das *Erste Sein* dieses Prädikat in sich trägt. Und so ist auch das *Einfache* Sein einfachhin vollkommenes Sein, also ein Sein, worüber hinaus nichts Besseres gedacht werden kann. Daher kann die Nichtexistenz von Gott nicht gedacht werden, wie Anselm beweist." Wenn nun aber auch das ontologische Argument auf eine induktive Grundlage zurückgeführt wird, so ist ihm doch seine Eigenart bewahrt, denn die Existenz Gottes wird aus der voranleuchtenden *Idee* des Ersten und Einfachen Seins analysiert. Es wird die Realität dieser Idee hier durch den induktiven Weg aufgezeigt. Daß Bonaventura die Evidenz dieses Argumentes nicht dogmatistisch hinnahm, daß er sich seiner Tragweite vielmehr voll bewußt war, geht wohl auch daraus hervor, daß er mit Albert[87] gelegentlich andeutet, daß die Evidenz nicht unmittelbar jedem einleuchte, sondern nur einem Menschen, der zu denken gewohnt sei. Albert spricht freilich nur davon, daß der insipiens corde das Argument nicht versteht.

In diesen Gedankenzusammenhang gehört auch der Gottesbeweis aus der Wahrheit, den Bonaventura von Augustin übernimmt. Er schreibt bei der Anführung der Beweise für das ontologische Argument[88]: „Augustin sagt in den Soliloquien[89], daß keine Wahrheit gesehen werden kann, es sei denn durch die erste Wahrheit." „Was[90] man denken kann, kann man aussprechen. Aber in keiner

[85] Coll. 5, n. 31.

[86] Siehe oben S. 6.

[87] Summae Theol. p. 1, tr. 3, q 17 ad obiecta; tr. 4, q 19 m (membrum) 2 solutio.

[88] De Mysterio Trin. q 1, a 1, f 25.

[89] I c. 8, n. 15; II c. 2, n. 2; c. 15, n. 18.

[90] l. c. f 26, Aug. Soliloq I, c. 15, n. 27; Anselm Monolog., c. 18 Schluß; vgl. für Bonaventura ähnl. Ausführungen I Sent. d 8, p. 1, a 1, q 2, f 5 u. 7.

Weise kann man aussprechen: Gott ist nicht, ohne damit zu sagen: Gott ist; und zwar aus folgendem Grunde. Wenn es keine Wahrheit gibt, so ist es wahr, daß es keine Wahrheit gibt, und wenn dies wahr ist, dann ist etwas wahr; und wenn etwas wahr ist, so gibt es das erste Wahre." Klar aber sagt Bonaventura, wie er diesen Beweis versteht, wenn er ihn selbständig verarbeitet. Im Sentenzenkommentar[91] geht er aus vom bejahenden Satze. Jeder Satz dieser Art setzt etwas (nicht im Sinne der idealistischen Philosophie, die Bonaventura ganz fern liegt). Wird etwas gesetzt, so wird Wahres gesetzt. Wird Wahres gesetzt, so wird die Wahrheit gesetzt, die die Ursache aller Wahrheit ist." Auch aus dem übrigen Zusammenhang ergibt sich klar[92], daß Bonaventura mit der Setzung des Wahren das ontologisch Wahre intendiert. Noch klarer ergibt sich der Zusammenhang zwischen ontologischer und logischer Wahrheit aus den Worten der Collatio 3[93] in Hexaemeron: „Was ist die Definition der Wahrheit? Die Angleichung der Vernunft an das erkannte Ding; jener Vernunft, sage ich, die die Ursache des Dinges ist, nicht meiner Vernunft, die nicht Ursache des Dinges ist. — — Dann nämlich sind die Dinge wahr, wenn sie in ihrem realen Dasein im All so sind, wie sie in der ars aeterna sind, oder wie sie dort ausgedrückt werden. Das Ding ist wahr, soweit es der *verursachenden* Vernunft angeglichen wird."

Da jede ontologische Wahrheit nur dadurch wahr ist, daß sie die Erste Wahrheit spiegelt, bedarf es des Wahrheitslichtes der Ersten Wahrheit, um alle ontologische Wahrheit als wahr zu erkennen. So lenken bei Bonaventura die Gedanken über die Erkenntnis der Wahrheit in der Ersten Wahrheit in die Lehre von der Berührung der ars aeterna ein. „Jede Wahrheit[94] kann durchaus nur durch diese (Erste) Wahrheit erkannt werden; denn Seinsgrund und Erkenntnisgrund fallen zusammen. Denn wenn das Erkannte, sofern es erkennbar ist, nach dem Philosophen[95] ewig ist, dann kann man durch die unveränderliche, unerschütterliche, unbegrenzte Wahrheit erkennen." „Das[96] Licht der Seele ist die Wahrheit. Dieses Licht kennt keinen Untergang. So stark strahlt es über die Seele hin, daß man nicht denken noch sagen kann, es sei nicht, ohne daß der Mensch sich widerspricht."

---

[91] I Sent. d 8, p. 1, a 1, q 2, i c.
[92] Der Satz ist eine kurze Zusammenfassung des Fundamentum 6 zu dieser Quaestio.
[93] n. 8.
[94] Hexaem. Coll. 1, n. 13.
[95] Eth. VI, c. 3, 1139b.
[96] Hexaem. Coll. 4, n. 1.

Damit ist nun keineswegs gesagt, daß die Wahrheit in ihrem seelischen Dasein identisch ist mit der realen Ideenwelt in Gott. Diesen pantheistischen Standpunkt lehnt Bonaventura energisch ab[97]. Auch der Ideengehalt der Wahrheit des Menschen bleibt begrenzt und erhält nur den Charakter der Unveränderlichkeit durch die Hilfe der göttlichen Erleuchtung.

Bonaventura ist sich über den Unterschied der Wahrheit als psychologisches Sein in der Seele und der in diesem Sein bedeuteten ideellen Wahrheit ganz im Klaren. „Wenn[98] auch jene Form, die die Seele empfängt, allgemein ist, da sie sich indifferent zur Erkenntnis vieler Einzeldinge verhält, so ist doch tatsächlich jenes Bild in der Seele ein accidens singulare, das der Seele selbst Beschaffenheit und Anordnung gibt und in verschiedenen Seelen verschieden ist, wie ja auch die Wissenschaft in den verschiedenen erkennenden Seelen ganz verschieden ist, wenn sie auch von ein und derselben Sache handelt." „Jenes[99] Bild aber, das mit dem Verstande vereint wird, hat Beziehung zum Verstande, worin es ist, und zum Gegenstande, auf den es sich bezieht und den es darstellt. Wiewohl es in seiner Beziehung zum Gegenstand in gewisser Weise eine Einheit in den verschiedenen Erkennenden besitzt, weil der Gegenstand derselbe ist, insofern das Bild Erkenntnisgrund und Gleichnis ebendesselben Gegenstandes ist; so hat es doch in der Beziehung zur Seele, worin es ist, Verschiedenheit. Man kann als Beispiel die Weise nehmen, wie ein Bild von zwei Spiegeln oder zwei Augen aufgefangen wird."

„Die[100] Seele hat aber nach ihrem höheren Teil Beziehung zu dem Höheren, nach ihrem niederen Teil zu dem Niederen, da sie Mittelding ist zwischen den geschöpflichen Dingen und Gott[101]. Daher hat die Wahrheit in der Seele Beziehung zu jener doppelten (ontologischen) Wahrheit, wie das Mittelsein zu seinen beiden Extremen, so daß sie vom Niederen Gewißheit in gewisser Hinsicht, vom Höheren Gewißheit schlechthin empfängt." Die Arten dieser Gewißheit sind darum nicht identisch, weil die Gewißheit der Sinne sich auf die beschränkten und veränderlichen realen Dinge der Außenwelt und auf ihre eigene beschränkte natürliche Kraft verlassen muß. Die Gewißheit der Vernunft aber kann sich auf die absolute Leuchtkraft des Logos verlassen. „Die[102] Vernunft

---

[97] De Scientia Christi q 4 ad 23—26; II Sent. d 1, p. 1, a 2, q 2, i c error 2 u. passim.

[98] III Sent. d 18, a 2, q 1 ad 4.

[99] l. c. ad 5.

[100] De Scientia Christi q 4 ad 23, 24, 25, 26; vgl. q 6, i c.

[101] Über die Mittelstellung der Seele siehe unten.

[102] l. c. ad 11.

ist ein Vermögen, das frei ist, um alles einsehen zu können [103]. Das aber ist nur möglich durch eine Kraft, die nicht gebunden ist, sondern Freiheit besitzt ohne den Mangel von Veränderlichkeit und Fehlbarkeit. Diese Kraft ist das Licht und die Idee der ewigen Wahrheit. Demnach nimmt die Vernunft ihre Hilfe von diesem Licht wie von der Quelle aller Gewißheit." Die schlechthin unveränderliche Wahrheit bleibt über der Seele. Die Wahrheit in ihrem seelischen Dasein ist nur unveränderlich, insofern sie die ars aeterna berührt und von dem ewigen Lichte erleuchtet ist.

Auch für die den *Willen motivierende praktische Vernunft* hat die Lehre von der Berührung der ars aeterna eine grundlegende Bedeutung, denn auch die moralischen Grundsätze sind angeboren und uns in ihrer absoluten Geltung nur im wesenhaften Lichte des Logos erkennbar. Doch steht der Wille auch mit dem göttlichen Pneuma irgendwie in Kontakt. Es wird daher gut sein, diesen Fragenkomplex im folgenden Abschnitt zu behandeln.

Worin besteht nun die Berührung der ars aeterna? Bonaventura unterscheidet diese Erleuchtung scharf vom concursus generalis Dei einerseits, und von der Gnadenerleuchtung anderseits. Sie besteht in einer realen Erleuchtung durch das göttliche substantielle Licht und in einer realen Berührung der ars aeterna. „Non sufficit lucis aeternae influentia sine sui praesentia [104]." Dennoch lehnt Bonaventura ab, daß der Mensch auf Erden die Wesenheit Gottes schaue [105]. „Wenn daher einige Autoritäten dies sagen sollten, daß Gott im Diesseits gesehen und deutlich gesehen wird, so darf man sie nicht so verstehen, als sprächen sie von einem Schauen der göttlichen Wesenheit, sondern von einer Erkenntnis durch eine innere Wirkung [106]."

Wir berühren die göttlichen Ideen, aber wir sehen sie *nicht vollkommen deutlich* (non omnino distincte [107]). Wir sehen sie „ut in speculo et aenigmate". In bezug auf die Grundsätze des Denkens schreibt Bonaventura: „Die [108] ewige Idee führt auf dem Wege der Pilgerschaft nicht *allein* zur Erkenntnis, sondern *zusammen* mit der Wahrheit der Axiome, nicht speziell in Ihrem wesenhaften Sein, sondern in Ihrer allgemeinen, allgemeingültigen Ausdruckskraft (non specialiter de se, sed generaliter). Daraus folgt also nicht, daß Sie selbst uns in sich selbst bekannt sei (quod ipsa sit nobis nota secundum se), sondern sofern Sie in

[103] sententialiter bei Aristoteles, Metaph. IX, c. 2, n. 5; Anima III, c. 4.
[104] Scientia Christi q 5, i c.
[105] II Sent. d 23, a 2, q 3 opinio 2; II S. 544b Notandum.
[106] Über die Ausnahme in der Ekstase siehe unten II 7.
[107] Scientia Christi q 4 ad 15.
[108] l. c. q 4 ad 16.

Ihren Grundgesetzen und Ihrer Allgemeinheit leuchtet. So ist Sie uns in gewisser Weise am allergewissesten, weil unsere Vernunft in keiner Weise denken kann, daß Sie nicht sei, was man von einer beliebigen geschaffenen Wahrheit nicht sagen kann."

Wir sehen auch *nicht* die *ganze* Ideenwelt, sondern *nur den Ausschnitt, zu dem wir durch unsere Erfahrungserkenntnis gelenkt werden.* Und auch da sehen wir *nur das Allgemeine, nicht das Besondere.* Bonaventura steht auf dem platonisch-aristotelischen Standpunkt, daß unsere philosophische Erkenntnis nur das Allgemeine, nicht das Individuelle zum Gegenstand hat. Die ewigen Ideen aber „sind gleich gewiß in Beziehung auf das Kontingente, wie in Beziehung auf das Notwendige[109]", denn sie sind Urbild und Ausdruckskraft auch alles Individuellen. Wir aber sind in der philosophischen Erkenntnis nicht nur auf die Erleuchtung durch die ewige Idee angewiesen, sondern gleichzeitig auf die realen Abbilder der Dinge und auf ihre Seinsgrundlagen. „Diese Seinsgrundlagen aber finden wir nicht im Kontingenten, sondern im notwendigen Sein[110]."

Wir sehen ferner in *keiner Weise, was Gott durch die freie Willensentscheidung verborgen hält.* „Obschon[111] Gott einfach und einförmig ist, so bringt jenes ewige Licht und jenes Urbild das Eine wie nach außen und offen zum Ausdruck, anderes aber vielmehr tief und verborgen. Das Erste sind Urbilder von dem, was nach der notwendigen Ordnung der göttlichen Kunst wird (secundum necessariam ordinationem[112]); das Zweite aber von dem, was nach der Anordnung eines verborgenen Willensentschlusses wird. Wenn die Ideenwelt freigewollter Spiegel heißt, so gilt dies nicht in bezug auf das in erster Weise, sondern in bezug auf das in zweiter Weise zum Ausdruck Gebrachte. Also wird in den göttlichen Ideen mit der natürlichen Urteilskraft der Vernunft Natürliches erkannt, das Übernatürliche und Zukünftige aber nur durch das Geschenk einer höheren Offenbarung."

Wir berühren ferner die göttliche Ideenwelt, ohne es zu bemerken. Sie gibt uns das Sehen der Ideen mit dem Bewußtsein, die Wesensideen evident zu erfassen; Sie gibt uns die Gewißheit, daß ein Urteil wahr ist, und die Rechtheit des Schließens. Wenige

---

[109] l. c. q 4 ad 18.

[110] l. c. Vgl. Aristoteles, Posterior I, c. 6 und c. 30.

[111] l. c. ad 21.

[112] Damit ist die Notwendigkeit der Erschaffung dieser Welt nicht behauptet. Wurde diese Welt aber geschaffen, so war diese bestimmte Ordnung in ihr notwendig, da die Welt notwendigerweise geordnetes Abbild der divina rectitudo ist. Das Zweite bezieht sich besonders auch auf die Heilsordnung.

wissen auch erfahrungsgemäß, daß sie die ewige Idee berühren. Das sind nicht die *Wissenden*, sondern die *Weisen*. „Huismodi[113] enim rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae, sed ab intellectibus sapientium ut reductivae et quietativae. Et quia pauci sunt qui isto modo illas attingant, ideo pauci sunt sapientes, licet multi scientes; pauci quidem sunt, qui illas rationes sciant se attingere." Die metaphysische Erkenntnis wird hier der religiös kontemplativen gegenübergestellt, die uns später eingehend beschäftigen wird. Die Erfahrung, daß wir die Ideenwelt berühren, ist also nichts anderes als die Erfahrung absolut wahren Denkens und Erkennens, eine Erfahrung freilich, die den Metaphysiker zu höchstem Staunen erregt und stets zu den tiefsinnigsten Spekulationen angeregt hat.

Es liegt offenbar über der Lehre von der Berührung der göttlichen Ideenwelt ein unlösbares Geheimnis. Einerseits ist die Ideenwelt Gegenstand unserer Erkenntnis. Andererseits schauen wir Gottes Wesenheit hier auf Erden nicht. Und doch ist die ars aeterna identisch mit der Wesenheit Gottes. Die schwierigen philosophischen und theologischen Fragen, die sich hier ergeben, haben Augustin und Bonaventura nicht restlos gelöst. Aber sie dürfen sich darauf berufen, daß all unsere Beziehungen zum geheimnisvollen Gott geheimnisvoll verhüllt sind. Auch der concursus generalis ist ein Geheimnis. Und ist nicht auch das Erkennen ein Geheimnis, das trotz allen Nachsinnens immer nur geheimnisvoller wird?

Dürfen wir nach allem sagen, daß Bonaventura *Ontologist* sei? Es fragt sich hier, was verstehen wir unter Ontologismus? Pater Luyckx[114] sucht ihn in folgenden Sätzen zusammenzufassen: *„1. Der Menschengeist besitzt auch in diesem Leben eine unmittelbare Intuition des göttlichen Wesens; 2. diese Gottschauung ist Quelle und Prinzip aller übrigen Vernunfterkenntnisse, so daß es ohne Gotteserkenntnis und vor ihr kein intellektuelles Erkennen gibt."* Den ersten Satz lehnt Bonaventura ausdrücklich ab. Selbst in den höchsten Stadien der Mystik können wir Gottes Wesenheit in ihrem realen Sein nicht sehen. Die Überfülle des Lichtes blendet uns, so daß wir nichts sehen. Andererseits aber berühren wir nach seiner klaren Lehre die urbildlichen Ideen und Gesetze soweit, daß wir in dieser Berührung die Unvergänglichkeit gerade dieser Ideen und Regeln erfassen. Wir sehen Inhaltliches in der ars aeterna; ist doch gelegentlich sogar die Möglichkeit zugegeben, daß uns gewisse Ideen in der ars aeterna zuerst nach ihrem Inhalt aufleuchten.

---

[113] l. c. ad 19; vgl. l. c. ad 2 und q 5, i c Anfang, tom. V, S. 29b; Luyckx deutet l. c. S. 224f. die Stelle nicht erschöpfend.

[114] l. c. S. 243.

Aber wir sehen diese Ideen nicht als göttliche, sondern erfahren sie höchstens in der mystischen Schau als göttliche. In der spekulativen Haltung schließen wir aus ihrem unveränderlichen Charakter, den wir mit unfehlbarer Sicherheit schauen, daß Gott uns diese Ideen in seiner Ideenwelt zeigt.

Zum zweiten Punkt sagt Bonaventura, daß wir unter den in der ars aeterna gesehenen Ideen auch die Idee des *esse absolutum* schauen, aber nicht das göttliche Wesen, nur die Idee des esse absolutum, und zwar in specie et aenigmate, doch aber so, daß wir die inhaltliche Bestimmtheit des Absolutseins in dieser Idee erfassen. Wir werden zu dieser Idee durch die Idee des kontingenten Seins hingeführt. Das Sehen der Idee des esse absolutum freilich ist Grundlage aller metaphysischen Erkenntnis. Sie steht in logischer und ontologischer Ordnung an der Spitze von Denken und Sein. Können wir diese Anschauung Ontologismus nennen? Zuzugeben ist, daß Gioberti eine Denklinie, die von Augustinus her über Bonaventura in die moderne Zeit führt, zu einem einseitig abgeschlossenen System zu Ende denkt. Das berechtigt uns aber m. E. nicht, diese Denker mit dem Namen seines Systems zu belasten.

Thomas [115] suchte die Schwierigkeiten der Lehre dadurch zu überwinden, daß er sie einfach leugnete. Bild und Redeweise Augustins behält er bei. Er konnte die größte Autorität des Mittelalters nicht umgehen. Aber er bezieht die Erleuchtung durch das göttliche Licht auf den concursus generalis, auf die wesenhafte Mitwirkung der causa prima bei jener Tätigkeit der causae secundae. Er verschiebt das Problem auf ein anderes Geheimnis und nimmt dem Denken die *besondere* Weihe, anderseits läßt er den causae secundae eine größere Eigenwirksamkeit.

Karl Heim [116] meint den Unterschied zwischen Bonaventura und Thomas, zwischen der aristotelischen und franziskanischen Richtung in folgender Weise zeichnen zu können. Nach der einen Anschauung, die heute [117] die fast allgemein herrschende sei, kämen wir über eine letzte Zweiheit nie hinaus, über den Dualismus zwischen einer erkennenden und wollenden Subjektivität auf der einen Seite und einer ihr gegenüberstehenden Wirklichkeit auf der an-

---

[115] Vgl. u. a. IV Sent. d 49, q 2, a 7 ad 9; S. Th. I, q 84, a 5; I, II q 18, a 4 ad 3; S. c. g. I. 3, c. 47; De Verit. q X, a 6 ad 6; a 8; a 11 ad 12; Luyckx S. 202—205. Siehe jetzt vor allem Grabmann, M., Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. S. 44—71 mit ausgezeichneten Text- und Literaturangaben.

[116] Gewißheitsproblem in der system. Theologie, S. 45f.

[117] Das Buch ist 1911 erschienen.

deren Seite. Jeder Denkakt, der einen Rückgang hinter die Zweiheit versuche, indem er eine höhere Synthese beider Gebiete herstellen wolle, vollziehe sich der Voraussetzung nach immer innerhalb der Subjektivität, also auf dem diesseitigen Ufer. Nach der anderen Anschauung sei diese Zweiheit von Subjektivität und Wirklichkeit nicht vorhanden. Subjektivität und Wirklichkeit seien doch nicht wie beim Dualismus zwei parallele Linien, die ewig nebeneinander herlaufen, sondern zwei Linien, die sich schneiden und dann eine Linie bilden. Thomas bekenne sich zur ersten, Bonaventura zur zweiten Anschauung.

Mit dieser Gegenüberstellung scheint Heim die tatsächlich bestehenden Gegensätze in etwa zu verzeichnen. Thomas und Bonaventura vertreten beide nicht den Dualismus in jener Form, wie Heim sie zeichnet. Eine solche starke Entfremdung der Subjektswelt und Gegenstandswelt ist den antiken Meistern Plato und Aristoteles und auch dem Mittelalter ganz fremd. Sie ist erst eine Entwicklung neuzeitlichen Denkens. Trotzdem stehen beide, Bonaventura und Thomas, wenigstens in der Erkenntnis der Außenwelt, auf dualistischem Boden, insofern als Subjekt und Objekt sich als zwei Wirklichkeiten ewig gegenüberstehen. Aber beide Wirklichkeiten sind Geschöpf und Abbild einer selben Idee, streben zum selben Ziel hin, sind real zueinander hingeordnet, wirken aufeinander ein, können sich durch ihre Ausdruckskraft mitteilen. Da die Seele quodam modo omnia [118] ist, kann sie durch den Gegenstand informiert werden. Durch Zusammenwirken und gegenseitige Angleichung der Subjekts- und Objektswirklichkeit entsteht in Wahrnehmung und Phantasie des Subjekts ein dem Gegenstand gleichendes Bild, wodurch das Subjekt den Gegenstand selbst freilich nicht greift, aber doch durch ein dem Gegenstand entsprechendes Abbild hindurch den Gegenstand selbst unmittelbar sieht. In diesem Sehen des Gegenstandes beleuchtet der Verstand den Gegenstand und macht dadurch die Wesenheit des sinnlich Gegenwärtigen geistig sichtbar. Er schaut diese Wesenheit geistig [119]. Die Beleuchtung ist ein Abstrahieren von allem Zufälligen, Kontingenten. Die Vernunft schaut das Allgemeine in objektiver Evidenz. Dieser objektiven Evidenz folgt das subjektive Gewißheitsbewußtsein. Soweit stimmen Bonaventura und Thomas überein. Woher nun aber erhält die Idee den Charakter der Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit? Thomas sagt, in dem Gegenstand ist die göttliche Idee verwirklicht. Der Verstand ist von Gott geschaffen und hat die Kraft, Allgemeines aufzufassen. Er liest mit der ihm eigenen

[118] Siehe Luyckx l. c., S. 116f.

[119] Vgl. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie II³, 1920, n. 548, S. 313.

Kraft das Allgemeine vom Gegenstand ab. Bonaventura aber sieht in der Idee das Unveränderliche, Ewige, Unvergängliche, im erkennenden Geist die unfehlbare Gewißheit, und behauptet, daß der Gegenstand nichts Absolutes schlechthin ausdrücken kann, daß der geschaffene Verstand nichts Absolutes schlechthin erfassen kann. Der Verstand bedarf der Hilfe kraftverleihenden Lichtes, womit er durch das Bild des endlichen Gegenstandes hindurch in die für ihn erleuchtete Ur-Idee dieses Gegenstandes schaut. In der göttlichen Einstrahlung ist die objektive Evidenz des absolut Unveränderlichen begründet und darin das subjektive Evidenzerlebnis.

Ist damit der Dualismus bei Bonaventura aufgehoben? Kommt er zu einem einlinigen Denken? Ist die Influentia luminis divini in die Seele des Menschen nicht die göttliche Vernunft selbst, die in uns denkt, mit der unser Denken, ohne freilich darum zu wissen, in eins verschmilzt? Unsere Kraft reicht ja nicht aus, das Allgemeine zu schauen. Also schaut Gott in uns die ars aeterna. In Gott aber sind Subjekt und Objekt überwunden. Da wir mit und in Gott schauen, auch in uns? Wir müssen Heim in gewisser Hinsicht recht geben, wenn er alle diese Fragen bejaht. Die Einstrahlung kann ganz und gar nicht als geschaffenes Licht aufgefaßt werden, denn dies wäre ja wieder in seiner Begrenztheit nicht imstande, Unbegrenztes zu erkennen. Dennoch dürfen wir keine Verschmelzung des göttlichen und menschlichen Denkens annehmen. Bonaventura ist trotz des starken neuplatonischen Einflusses auf sein Denken unbedingter Gegner jeder pantheistischen Auffassung. Er lehnt auch die Anschauung des Averroes[120] ab, der lehrte, der Intellectus sei allen denkenden Wesen gemeinsam. Er spricht nur von einem concurrere der beiden Leuchten[121], der göttlichen und der individuell menschlichen ohne Untertauchen der menschlichen Vernunft in die göttliche. Nach Bonaventura nimmt in der spekulativen Erkenntnis der göttliche Logos die Stellung des intellectus agens ein[122]. Aber es ist durchaus zu beachten,

---

[120] Averroes de Anima III, text 5, n. 17ff. und 36. Bonaventura gegen ihn Hexaem. Coll. 6, n. 4; De donis S. S. Coll. 8, n. 9 und verschiedentlich im Sentenzenkommentar. Albertus und Thomas haben beide einen eigenen Traktat gegen diese Auffassung von Averroes geschrieben: de unitate intellectus contra Averroem. Vgl. Grabmann, Matthaeus ab Aquasparta, S. 59; Luyckx, S. 60—63; Gilson, Bonaventure, S. 32ff. und passim.

[121] II Sent. d 10, a 3, q 1 ad 6.

[122] Luyckx l.c., S. 66ff.; vgl. Grabmann, Matth. ab Aquasparta, S. 59; Lutz l.c., S. 111—117. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arab. Philosophie. Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M.A. V, Münster 1905. Zu dem Material, das Pater Luyckx in interessanter und lehrreicher Weise verarbeitet, lese man noch das

daß Bonaventura den intellectus agens und possibilis und ihr Zusammenwirken anders faßt als Aristoteles und Thomas.

„*Nec*[123] intellectus possibilis est *pure passivus;* habet enim supra speciem existentem in phantasmate se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere, et de ea judicare." Der intellectus possibilis wirkt also mit dem intellectus agens zusammen. Tritt nun nach der vorbereitenden Mitwirkung des intellectus agens als neue aktuierende Kraft der Logos auf, so ist dieser nicht der Alleinwirkende, sondern er wirkt mit dem intellectus possibilis zusammen. Es handelt sich in keiner Weise um pantheistisches Zerfließen göttlichen und menschlichen Erkennens. Der intellectus possibilis erkennt vielmehr „per auxilium intellectus agentis" in diesem Falle des göttlichen agens. So ist in gewissem Sinne eine Einlinigkeit des Denkens erreicht, wovon Heim spricht. Thomas kennt diese Einlinigkeit nicht, aber ebensowenig die absolute Zweilinigkeit. In Gott fallen auch nach ihm Subjekt und Objekt zusammen. Gott aber ist causa efficiens, exemplaris, finalis allen Seins. Darin liegt eine tiefe und wesensgesetzliche Bezogenheit zwischen Sein und Idee begründet.

Die Eingliederung der Anschauungen Bonaventuras in die Ideengeschichte ist nicht schwer, da er selbst seine Autoritäten nennt und sich ihnen anschließt. Zudem haben wir in den Arbeiten

---

wichtige Fundamentum 32 der Quaestio 4 de scientia Christi: „Alles Seiende, das im Zustande der Möglichkeit sich befindet, wird wirksam durch etwas, das in dieser Gattung wirksam ist (vgl. Aristoteles, Metaph. IX, c. 8, 1049b). Aber unser Verstand ist im Zustande der Möglichkeit, wie der Verstand im Kinde zeigt. Damit er also wirklich einsehend werde, muß er es notwendigerweise durch den werden, der wirklich alles weiß. Das ist nur die ewige Weisheit. Also . . . Wenn man sagt, das sei der Intellectus agens, dann frage ich: Hat der Intellectus agens wirklich eingesehen, was der Mensch hinzugelernt hat oder nicht? Wenn nicht, so konnte der Mensch durch ihn nicht ein wirklich Erkennender werden. Wenn wohl — dann hat entweder der Mensch, der etwas hinzulernte, zugleich dasselbe verstanden und nicht verstanden, oder der Intellectus agens ist kein Teil der Seele, sondern überragt sie. Es bleibt also nur der Ausweg, daß die erkennende Seele alles, was sie erfaßt, durch etwas, was über ihre Seele hinausliegt, erfaßt. — Sagt man, der Intellectus agens heißt nicht agens, weil er actu einsieht, sondern weil er einsehen macht, so ist einzuwenden: Jeder Erkennende ist höher und besser als der Nichterkennende. Wenn also der Intellectus agens nicht einsieht, so wird er sich oder jemand anders niemals zur Einsicht führen, da er nichts tun kann, was ihn selbst an Höhe und Wert übersteigt. Wird er demnach actu einsehend, so geschieht das notwendig durch etwas, was über ihm liegt. Da gibt es aber nur noch die ewige Idee und Wahrheit."

[123] II Sent. d 24, p. 1, a 2, q 4, i c u. ad 5; vgl. Gilson, Bonaventure, S. 351 f.

Baeumkers[124], Gilsons[125], Grabmanns[126] und vor allem auch Guardinis[127] grundlegende historische Untersuchungen über die Ideenlehre, die Lichtmetaphysik und über die Lehre von der Berührung der ars aeterna im Mittelalter. Ausgangspunkt ist Plato und der ihn fortbildende Neuplatonismus. In drei selbständigen Quellen strömen die platonisch-neuplatonischen Ideen Bonaventura zu, durch Augustin, durch Pseudodionysius, durch die jüdisch-arabische Philosophie. Die Ideenlehre fand durch Augustin eine glänzende Umdeutung im christlichen Sinne. Diese Umdeutung wurde Gemeingut der theistischen Metaphysik. Bonaventura[128] hat aus seiner Abhängigkeit von Augustin, wie wir sahen, keinen Hehl gemacht. Er zitiert ihn in reichster Weise und mit der ganzen Freude, von „diesem großen Liebhaber der Wahrheit" abhängig sein zu dürfen.

Unter den Lichtmetaphysikern des Mittelalters nimmt Bonaventura die erste Stelle ein. Dem Neuplatonismus war das Licht etwas Substantielles, Kraft ohne Masse. Das Licht ist nicht nur Symbol Gottes, sondern seine Wesenheit. Aus Gott, dem Urlicht, strahlt das Licht aus, und die Dinge sind, sofern sie sind und gut sind, Ausstrahlungen, Ausflüsse des göttlichen Lichtes. Unter dem Einflusse der Lichtsymbolik des Alten und Neuen Testaments sah Augustin in diesem dynamischen Lichtpantheismus und Emanatismus eine Theorie, die dem christlichen Geiste entgegenkam. Er formte sie in christlich theistischem Sinne um. In den mystischen Beschauungen des Pseudo-Areopagiten nimmt das Licht noch einen breiteren Raum ein als bei Augustin. Beiden folgt Bonaventura. Durch die arabisch-jüdische Philosophie fand die Lichtspekulation im Mittelalter noch eine Vertiefung, auch eine gewisse Modifikation. Avicenna, Averroes, Avencebrol, der Liber de causis[129] trugen die aristotelische Formidee in die Lichtmetaphysik hinein, ohne ihr jedoch etwas von dem neuplatonischen Charakter zu nehmen. Nach Avencebrol[130] ist das erste Sein Licht. Aus ihm strahlt das zweite

---

[124] Witelo 257ff.

[125] Bonaventure.

[126] Erkenntnislehre des Matthaeus von Aquasparta; Geschichte der Scholastischen Methode, Bd. I u. II, 1909, 1911; Der göttl. Grund menschl. Wahrheitserkenntnis nach Augustin u. Thomas v. Aquin, 1924.

[127] Lumen mentis etc. Über die Lichttheorie bei Cassiodor: Schneider, A., Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik, Fulda 1921, S. 17ff.; bei Gregor I l. c., S. 38.

[128] Siehe bes. Scientia Christi q 4; I Sent. d 35 u. 36.

[129] Siehe Bardenhewer, O., Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis, Freiburg 1882. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts wurde das Buch übersetzt. Bonaventura kennt es genau. Vgl. Guardini l. c., S. 111.

[130] Fons vitae, Mitte des 12. Jahrhunderts übersetzt; Baeumker, Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatus

Sein, die erste Form, die in allen Dingen das lichthafte Sein wesenhaft ist. Wilhelm von Auvergne hatte sich stark an Avencebrol angeschlossen. Bonaventura zieht energischer als Wilhelm den Trennungsstrich gegen den Pantheismus. Aber das (geschaffene) Licht ist auch ihm in allen Dingen die erste Grund-Form. Die arabische Lichtlehre hat auch Anselm, Richard von St. Viktor, Alexander von Hales und Robert Grosseteste beeinflußt. Der entschiedene Aristoteliker Thomas bricht die Entwicklung ab, die in christlicher Umformung soeben in seinem Freunde Bonaventura eine außergewöhnliche Höhe erreichte.

Thomas war es auch, der die Lehre von der Berührung der ars aeterna erschüttert hat. Diese augustinische Lehre beeinflußte bereits Cassiodor und Gregor und die frühscholastischen Denker Anselm, die Viktoriner, Isaac von Stella, Alcher von Clairvaux. Im dreizehnten Jahrhundert ist vor allem wieder Wilhelm von Auvergne zu nennen. Alexander von Hales [131], der Begründer der älteren Franziskanerschule und Lehrer Bonaventuras, vertritt die Lehre ebenfalls, ohne ihr besonderes Gewicht beizulegen. Bonaventura arbeitet sie aus den Quellen klar heraus und verteidigt sie mit großer Hingabe. Auf dem Gebiet des höheren Erkennens wurde schon in den ersten Anfängen des mittelalterlichen Denkens die aristotelisch-boethianische Abstraktionslehre neben der Illuminationstheorie Augustins vertreten, wie Arthur Schneider aus den Quellen nachweist. Im Reich der Erfahrung herrscht Aristoteles, im Reich spekulativer Erkenntnis Plato-Augustin. Dieses Nebeneinander zieht sich durch das ganze Mittelalter, ohne daß eine große Synthese gelingt. Erst dem mächtigen Geiste Bonaventuras war es vorbehalten, aus einer einheitlichen Weltauffassung heraus so stark divergierende Anschauungen synthetisch zu vereinen. Auf Mit- und Nachwelt hat Bonaventuras Geist den stärksten Einfluß ausgeübt. Nur mühsam konnte sich gegen die von ihm so klar gezeichnete Anschauung des hl. Augustin die aristotelische Richtung, wie sie Thomas vertrat, behaupten und schließlich durchringen [132].

---

ab Johanne Hispano et Domenico Gundissilano. Beitr. z. Gesch. der Philos. des M. A. I, 2—4; Wittmann, Zur Stellung Avencebrols usw.

[131] Endres, Die Seelenlehre des Alexander von Hales. Philos. Jahrb. der Görresgesellsch. I, Fulda 1886, S. 272 ff. Zu Johannes von Rupella vgl. den Aufsatz von Manser, Jahrb. f. Philosophie und spekul. Theologie, Jrg. 26, 1912, S. 300—324.

[132] Vgl. Luyckx, Lutz und die Forschungen Grabmanns.

2. Die Gottesbeweise aus der Liebe.

Steht unsere Erkenntnis unter dem Einflusse des göttlichen Lichtes, so ist auch unser Streben von Gott berührt[1]. „Es ist aber unmöglich, daß unser Streben sich unmittelbar zum Guten wende, ohne in irgendeiner Weise die höchste Güte zu berühren." Gott ist Ziel des Menschen. Gott legt in die Seele eine Strebung, die sie zu Gott führt. Das sind Gedanken, die Bonaventura mit der gesamten christlichen Spekulation teilt. Aber sie finden bei ihm eine Ausprägung, die wiederum stark durch den Neuplatonismus beeinflußt ist. Wir werden uns um so mehr mit diesen Anschauungen befassen müssen, weil sie ähnlich wie die Lehre des Exemplarismus und der Berührung der ars aeterna das gesamte philosophisch-theologische System Bonaventuras durchdringen und insbesondere die Frage, wie wir nach Bonaventura die Gewißheit von Gottes Dasein gewinnen, in tiefer Weise beleuchten.

Die schwierige Frage mußte gelöst werden: Wie kann die geordnete Vielheit der Dinge in der göttlichen Einheit ihren Ursprung haben? Bonaventura gibt zusammenfassend folgende tiefe Darstellung seiner Lehre[2]: „Die Vielheit in den Dingen ist aus Einem Anfange, weil es einen Ersten und einzig Einen Anfang gibt. Denn weil er der schlechthin erste Anfang ist, daher ist er fruchtbar und mächtig in unbegrenzter und unermeßlicher Fruchtbarkeit. Denn wenn die Einheit, die das Erste ist in der Gattung der Zahlen, der Anfang ist, woraus unermeßliche Zahlen, und der Punkt, woraus unendlich viele Linien heraustreten können, so ist das schlechthin Erste so mächtig, daß es ganz und gar unermeßlich ist[3]. Wegen seiner Unermeßlichkeit vermag es Unendliches, aber um der Offenbarung seiner Unermeßlichkeit willen bringt es vieles aus seinen Schätzen hervor, nicht alles, weil der Effekt nicht vergleichbar ist mit der Kraft jener ersten Ursache[4]. Weil es aber das einzig Eine ist, daher ist es das schlechthin Einfache und Geistige und Vollkommene. Weil es das Einfache ist, ist es von höchster Kraft; weil das Geistige, von höchster Weisheit; weil das Vollkommene, von höchster Güte. Weil es von höchster Kraft ist, kann es vieles; weil es von höchster Weisheit ist, weiß es

[1] Scientia Christi q 4, f 29.

[2] II Sent. d 1, p. 2, a 1, q 1 concl. 2; vgl. Itin., c. 5, n. 7: „Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium. Vgl. die Anschauungen Plotins und Augustins.

[3] Vgl. I Sent. d 27, p. 1, q 2 ad 3; tom. I, S. 471a.

[4] Vgl. I Sent. d 43, a un., q 1—4.

vieles; weil es von höchster Güte ist, will es vieles hervorbringen und sich mitteilen. So geht aus dem Einen Prinzip, weil es das erste und Eine ist, die Vielheit hervor." In der Beweisführung schließt sich Bonaventura den Sätzen des neuplatonisch beeinflußten Liber de causis an. „Quanto[5] causa prior, tanto universalior, unde prima est universalissima."

Aus dem Begriff des *Ersten* Seins, der als dynamisches Prinzip seine ganze Theodicee und Theologie beherrscht[6], entwickelt Bonaventura einen zweiten grundlegenden Begriff, den des *Einfachen* Seins[7]. „Je[8] einfacher die Wesenheit, um so mächtiger ist sie, weil der Grundsatz gilt: je einheitlicher die Kraft ist, um so unendlicher ist sie. Je mächtiger aber die Wesenheit ist, tanto in plura potest." „Im[9] Begriff der höchsten Einfachheit liegt der Begriff der höchsten Aktualität."

Mit den Bestimmungen des ersten, einfachen Seins und des actus purus ist die unermeßliche Kraft der Mitteilung geklärt, nicht aber die Notwendigkeit in Gott, diese Kraft zu betätigen. Diese Notwendigkeit findet Bonaventura in der göttlichen Güte, in der göttlichen Seinsvollkommenheit. Diese leitet Bonaventura aus der reinen Aktualität ab, der jede Potentialität fehlt. Der Begriff der göttlichen Güte ist also letzten Endes aus dem *Ersten* Sein abgeleitet. Kurz sagt das Breviloquium[10]: „Das erste Sein ist darum, weil es ein Seiendes von sich selbst und nicht von einem anderen ist, ein um seiner selbst willen Seiendes und darum das höchste Gut, das nicht den geringsten Mangel hat." Gott ist also das summum bonum, nicht nur das Sein, so groß, daß man Größeres nicht denken kann, sondern auch so gut, daß man Besseres nicht denken kann, ein Gedanke, den Bonaventura im Anschluß an Anselm[11] gelegentlich zum Ausgangspunkt des ontologischen Gottesbeweises nimmt. Die Güte aber ist wesensgesetzlich Handlung. „Die[12] Einheit ist die Unteilbarkeit des Seienden, die Wahrheit ist die Unteilbarkeit des Seienden und Seins. Die Güte

---

[5] II Sent. d 1, p. 2, a 1, q 1, f 4; vgl. Liber de Causis prop. 1. Siehe auch I Sent. d 37, p. 1, a 1, q 1, f 2.

[6] Siehe z. B. das Breviloquium, das ganz auf das Prinzip aufgebaut ist; vgl. z. B. p. 7, c. 7.

[7] Vgl. z. B. Myster. Trin. q 3, a 1, i c Anfang; Itin., c. 5, n. 5 u. passim.

[8] II Sent. d 1, p. 2, a 1, q 1, f 3; Liber de Causis prop. 16, 17; vgl. I Sent. d 8, p. 2, q 1, f 4; d 43, a un., q 1, f 5; Itin., c 5, n. 7.

[9] I Sent. d 8, p. 2, a un., q 1 ad 1.

[10] p. 3, c. 1; vgl. p. 5, c. 8; p. 7, c. 2.

[11] Proslogium, c. 3; vgl. Contra Insipientem, n. 8.

[12] Sermo de regno Dei, n. 43, tom. V, S. 551b; vgl. Breviloquium, p. 1, c. 6.

fügt dem noch etwas hinzu, da sie die Unteilbarkeit von Seiendem, Sein und Handeln ist, und dieses Handeln bedeutet Ausströmen und Mitteilen."

Das Gutsein umschließt den Begriff der Mitteilbarkeit. Die Begriffe bonum und communicabile sind vertauschbar. Nicht nur das, das Gute ist wesentlich mitteilsam, wesentlich Handlung, wie wir sahen[13]. Der Satz des Areopagiten[14]: „bonum est diffusivum sui" ist für Bonaventura grundlegendes Axiom. Die vollkommene Mitteilung erfüllt sich mit Notwendigkeit innerhalb des trinitarischen Lebens, wie Bonaventura in ungewöhnlich tiefen Ausführungen entwickelt[14]. Aber dort handelt es sich nicht eigentlich um das Ausströmen der Güte der göttlichen *Wesenheit*, sondern um ein Ausströmen der Güte, die in der Fruchtbarkeit der göttlichen *Personen* begründet liegt. Die Ausströmung der *wesenhaften* Güte Gottes zeigt sich nach außen in dem Hervorfließen der Welt aus dieser überströmenden Quelle. „Aus[15] dem vollkommensten Prinzip fließt die Vollkommenheit aller Dinge", und zwar in Freiheit, denn die Güte Gottes ist nicht nur Quelle dieses Hervorströmens, sondern zugleich Motiv für den Willen Gottes. Die göttliche Liebe ist nämlich nicht eigentlich affectio zu den Geschöpfen, sondern um der Güte selbst gewollte Mitteilung[16]. „*Nam bonum dicitur diffusivum et bonum est propter quod omnia.* Effectivum autem non fit efficiens in effectu nisi propter finem."

Der Ausfluß der geschöpflichen Welt wird in mannigfacher Weise als produci, egredi, fluere, manare, emanare, descendere, deduci[17] bezeichnet. Jede pantheistische Auffassung wird dabei abgelehnt[18]. Aber in Anschluß an die christlichen Neuplatoniker Pseudodionysius und Augustin finden Plotins Gedanken starke Verwertung. Die Verbindung der Geschöpfe mit dem göttlichen Sein ist außerordentlich innig gedacht. Gott ist ihr Urquell. Gott läßt die Dinge teilhaben am Gutsein, ein Gedanke, den Boëthius[19] in seiner kleinen Schrift über die Aporie: quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialiter bonae meister-

---

[13] l. c.

[14] Dionysius Areopagita. De Coel. Hierarchia 4, 1; de Div. Nominibus 4, 1; Bonaventura I Sent. d 42, a un., q 1, f 1; d 19, p. 1, a un., q 2 ad 3; d 2, a un., q 2, i c; d 8, p. 2, a un., q 1, i c; d 10, a 1, q 1, f 3 u. passim. Siehe auch den zweiten Teil unserer Arbeit.

[15] Breviloquium, p. 2, c. 1.

[16] Sent. I d 45, a 2, q 1, i c; vgl. Sent. I d 1, a 3, q 2 ad 3. Siehe Gilson, Bonaventure, S. 175ff.

[17] Siehe Guardini, Lumen mentis etc., S. 126.

[18] Grundlegend z. B. II Sent. d 1, p. 1, a 1, q 1.

[19] Migne P. L. 64, S. 1311—1314.

haft entwickelt hatte. Besonders durch Gilberts bedeutenden Kommentar war die Studie im Mittelalter allgemein bekannt und beliebt geworden.

Bonaventura vertritt ferner den Gedanken[20]: „Deus autem omne quod agit, agit a se, secundum se et propter se. Quia agit a se, dat modum; quia secundum se, dat speciem; quia propter se, dat ordinem, quia omne bonum habet modum, speciem et ordinem." Die ganze Welt eines guten Seins tritt in Einheit, Schönheit und Ordnung aus Gott heraus. Diese Ordnung ist von Bonaventura begeistert gezeichnet[21]. An der Spitze steht Gott. In unendlichem Abstand freilich von Ihm, und doch wieder ihm nahe steht die höchste Kreatur. So steigt das Sein von Stufe zu Stufe hinab. Das Extrem Gottes ist das Nichts.

Es gibt aber eine zweifache Ordnung der Dinge: „eine[22] Ordnung der Teile im Ganzen und eine Ordnung der Teile zum Endziel hin. Die erste Ordnung hat Beziehung zur Weisheit, die zweite zur Güte. Beide Ordnungen sind so miteinander verbunden, daß die eine mit der anderen zusammenstimmt, und daß die Ordnung der Teile im All da ist wegen der Hinordnung zum Ziel". Guardini[23] beschreibt die Lehre Bonaventuras treffend: „Außer dieser Ordnung des Seins und Tuns liegt noch eine zweite tiefere in den Dingen. Der ganze Komplex des Seienden ist als in Bewegung begriffen gedacht. Damit ist keine physisch-äußere, sondern eine metaphysisch-innere Beziehung gemeint, die sich dann in eine solche des sittlich-religiösen Strebens umsetzt. Sie besteht in einer *Sinnrichtung des Seins und Geschehens von Gott her zu Gott hin.* Es ‚kommt' von Gott und ‚geht' zu Gott. Kein physisches, sondern ein genetisches, kausales Kommen und ein teleologisches, intentionales Gehen. Das spricht sich aus in den Begriffen der ‚emanatio' oder ‚descensio rerum a Deo' und der ‚reductio' oder ‚ascensio ad Deum'. Dieses Ausgehen und Rückkehren bildet einen ‚intelligiblen Kreis', welcher den Sinn alles Geschehens ausmacht."

Wir sehen, Gott als das ontologisch vollkommene Sein ist zugleich der höchste Wert, darum Motiv seiner freien Willensentscheidung in der Schöpfung und Ziel der geschaffenen Dinge. Bonum und finis sind nach Aristoteles identische Begriffe. Die

---

[20] Sermo de regno Dei etc., n. 43; tom. V, S. 551.

[21] In all seinen Werken vgl. Abschnitt II 2, für die Sentenzen auch folg. Noten.

[22] I Sent. d 44, a 1, q 3, i c.

[23] Lumen mentis etc., S. 137ff., und die dort zitierten Texte. Siehe bes. die Reductio artium, die Collationes in Hexaem., das Itinerarium; I Sent. d 37, p. 1, a 3, q 2, i c.

Seinsvollkommenheit muß wie jedes Sein *wegen* etwas da sein. Es bleibt nur die Seinsvollkommenheit selbst als das Wertsein, warum sie da ist. Aber die innere Notwendigkeit, daß ein Sein als solches schon *wegen* etwas da ist, ist von Bonaventura nicht begründet. Die Scholastik setzt in der wesensgesetzlichen Beziehung von Idee und Sein ein Axiom, auch in der wesensgesetzlichen Beziehung des Wertseins zum Sein. Der Unterschied zwischen Sein und Wertsein ist wohl überhaupt nicht so scharf gesehen, wie wir ihn heute sehen. Das zeigt sich auch darin, und ist vielleicht auch daraus zu erklären, daß das vollendete Sein und das Wertsein mit demselben Ausdruck bonum bezeichnet wurde, ebenso wie wirkliches Sein und Erkenntnisidee mit dem gleichen Ausdruck verum. Die Tatsache aber, daß alles geschaffene Sein zu Einem Ziele hinstrebt, hat die Hochscholastik auf dem Wege der Induction festzustellen gesucht. Bonaventura kennt diesen Weg, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden.

Gott als unendlich mitteilsames und anziehendes Gut ist Liebe in reiner Aktualität. Sie legt in den Menschen ein Streben, das ihn zu dem höchsten Gut als Ziel zurückführt. Der Mensch ist Geschöpf, Spur, Ebenbild Gottes. Es eignet ihm daher ein ontologisches gutes Sein. Diese ontologische Güte ist die Grundlage dafür, daß der Mensch wertvoll ist. Sie eignet zwar dem Menschen substanziell, ist aber nur ein Teilhaben am Gutsein [24]. Das Gutsein des Menschen besteht darin, daß Gott, der wesenhaft gut ist, mit dem Sein dem Menschen auch das Streben zum unendlichen Gut mitgab. Geschöpf, Spur, Ebenbild Gottes sein bedeutet nicht nur, daß der Mensch aus Gott, der causa efficiens, hervorgeht; daß er irgendwie Abbild Gottes, der causa exemplaris ist, sondern wesentlich das, daß er von Natur zu Gott als causa finalis zurückstrebt.

Die Seele nimmt in vielfacher Hinsicht eine Mittelstellung zwischen den Geschöpfen und Gott ein. „Das [25] Weltgesetz verlangt, daß das Mittlere durch das Erste und das Letzte durch das Mittlere zu seinem Anfange zurückgeführt werde." Bonaventura beruft sich für dieses Ordnungsaxiom auf Dionysius [26]: „Gesetz der Gottheit ist es, in keinem Punkte die Ordnung anzutasten, sondern durch das Erste das Mittlere und durch das Mittlere das Letzte zurückzuführen." Über der Seele steht nach Bonaventura aber nur Gott. Gewiß sind die reinen Geister kraft der Würde

[24] II Sent. d 1, p. 2, dub. 2; vgl. das eben zitierte Werk des Boëthius.

[25] II Sent. d 11, a 1, q 1, f 3; vgl. Breviloquium, p. 2, c. 9.

[26] De Cael. Hierarch., c. 4, § 3 sententialiter; vgl. c. 8, § 2. De Eccl. Hierarchia, c. 5, § 4.

ihrer Natur über den Menschen erhaben[27]. Es wird ihnen auch ein gewisser Einfluß auf den niederen Teil der Seele des Menschen in Affekt und Erkenntnis zugeschrieben[28]. Aber reine Geister und Menschen sind in ihrer unmittelbaren Hinordnung auf die Glückseligkeit in Gott gleichgestellt[29]. Bonaventura hält daher an den Sätzen Augustinus' fest: „Mente humana solus Deus est maior[30]." „Zwischen Seele und Gott gibt es kein Mittleres[31]." „Gott[32] hat alles um seiner selbst willen geschaffen" schreibt Bonaventura. „Da er die höchste Macht und Majestät ist, machte er alles zu seinem Lobe; da er das höchste Licht ist, machte er alles zu seiner Offenbarung; da er die höchste Güte ist, machte er alles, um sich mitzuteilen. Es gibt aber kein vollendetes Lob, ohne Zustimmung; keine vollendete Offenbarung ohne Einsicht; keine vollendete Mitteilung von Gütern, ohne Gebrauch. Weil aber Zustimmung zum Lobe, Erkenntnis der Wahrheit, Gebrauch der Güter nur dem vernünftigen Geschöpfe zukommt, so sind die unvernünftigen Geschöpfe nicht unmittelbar auf Gott hingeordnet[33], sondern durch Vermittlung der vernünftigen Kreatur. Das vernünftige Geschöpf aber ist, da es von Natur lobt, erkennt und andere Dinge zum freien Willensgebrauch annimmt, von Natur unmittelbar auf Gott hingelenkt."

Die Möglichkeit, zu Gott heimzukehren, liegt ontologisch in der Ebenbildlichkeit Gottes begründet: in Gedächtnis, Vernunft und Willen. Kraft dieser Ebenbildlichkeit ist die Seele fähig, das summum bonum in Erkenntnis und Liebe aufzunehmen[34]. Die gesamte gottebenbildliche Veranlagung ist von einem natürlichen Streben zu Gott durchwirkt[35]. Diese Grundstrebung gehört zur

---

[27] II Sent. d 1, p. 2, a 2, q 2; II Sent. d 25, p. 2, a un., q 4, f 4.

[28] II Sent. d 10, a 2, q 1 und 2; d 11, a 1, q 1.

[29] II Sent. d 1, p. 2, a 2, q 2. Die Vielseitigkeit der menschlichen Natur zeigt sogar eine gewisse Überlegenheit. Die Menschwerdung Gottes hat den Menschen im gewissen Sinne über die Engel erhoben. Siehe II Sent. d 16, a 2, q 1, wo die These: ratio imaginis in Angelo et anima quoad aliquid est aeque principaliter, quoad aliquid in Angelo magis principaliter, quoad aliquid minus geistvoll behandelt wird.

[30] Augustin an zahlreichen Stellen, z. B. de lib. Arb. I, c. 10, n. 21; de Civ. Dei XI, c. 2; 83 Qq. q 54; Trin. XIV, c. 14, n. 20.

[31] Augustin Trin. XI, c. 5, n. 8; 83 Qq. q 51, n. 4 und passim.

[32] II Sent. d 16, a 1, q 1, i c, prob. 1.

[33] II Sent. d 15, a 2, q 1; vgl. II Sent. d 19, a 1, q 2, i c Schluß.

[34] „anima capax est et particeps esse potest Dei". Den Gedanken Augustins z. B. Trin. XIV, c. 8, n. 11 verwertet Bonaventura oft, z. B. II Sent. d 16, a 1, q 1, i c, prob. 1; I Sent. d 29, a 1, q 1, i c Anfang; Itin., c. 3, n. 2; „capax et particeps bonitatis Dei". Praep. ad Missam, c. 1, n. 12; tom. VIII, S. 103b; vgl. in Sap., c. 9, v. 2; tom. VI, S. 167.

[35] Der Mensch teilt diese Veranlagung mit aller Kreatur. „Alles verlangt nach dem Gut, nicht irgendeinem Gut, sondern nach dem

unzerstörbaren Substanz, zum *bonum esse* des Menschen. Hiervon ist das *bene esse* des Menschen wohl zu unterscheiden. Daran wirkt der Mensch durch freie Willensentscheidung bestimmend mit. Das bene esse kommt dem Menschen accidentaliter zu. Es ist die Aufgabe des Menschen, dieses *bene esse* zu erreichen, die Grundstrebung: das *bonum esse* frei zu bejahen.

Notwendigkeit und Freiheit schließen sich dabei durchaus nicht aus, auch in Gott nicht, der kraft seiner heiligen Wesenheit notwendig gut handelt und doch mit dem freien Ja auch sein notwendiges Handeln bejaht. „Der[36] freie Wille kann in zweifacher Weise betrachtet werden, als freier Wille (liberum) und als überlegender Wille (deliberans). Sprechen wir von ihm, sofern er frei ist, secundum quod *liberum*, so kann er gewiß nicht nur in bezug auf Bedingtes, sondern auch in Hinsicht auf Notwendiges bestehen, wie es offenbar in Gott, in Christus, in Engeln und Heiligen der Fall ist. Es gibt eine zweifache Notwendigkeit, des Zwanges und der Unveränderlichkeit. Die Notwendigkeit des Zwanges widerspricht dem freien Willen, die Notwendigkeit der Unveränderlichkeit nicht, weil der Wille frei genannt wird *nicht* darum, weil er dies in einer Weise will, so daß er auch das Entgegengesetzte wollen könnte, sondern weil er alles, was er will, nach seinem eigenen Befehl erstrebt; weil er *so* etwas will, daß er will, daß er dies wolle. Daher bewegt er sich selbst im Akte des Wollens und steht als Herrscher über sich; und in dieser Hinsicht heißt er frei, obwohl er unveränderlich darauf hingeordnet ist. — — — Sprechen wir aber von dem freien Willen, sofern er überlegt, *ut deliberans*, ob dies geschehen solle oder nicht, so ist der *Akt*, worüber er berät, *bedingt;* denn niemand überlegt Notwendiges und Unmögliches. Dieser Akt aber kann sich auf Notwendiges oder auf Bedingtes beziehen. Denn bei der freien Willensentscheidung muß man den *Willensakt* und das *Gewollte* unterscheiden. Sofern der freie Wille überlegt, muß entweder beides oder eins von beiden bedingt sein. *Beides ist z. B. bedingt*, wenn jemand überlegt, ob er in einen Orden eintreten will, oder ob er den Feind lieben soll; *Eins von beiden*, wenn jemand überlegt, ob er in dem Bösen, das er getan hat, Behagen schöpfen soll, oder ob er es verurteilen soll; oder ob er sich zustimmend oder ablehnend einem von Natur eingeprägten Streben

---

höchsten Gut, wie Dionysius sagt und der Philosoph." II Sent. d 15, a 2, q 1, f 4. Siehe Dionys. de Div. Nom., c. 4, § 10. Aristoteles, Ethik I, c. 1. Vgl. Boëthius de Consol. III, prosa 2; prosa 10f. Den Menschen aber trägt diese Strebung unmittelbar empor.

[36] II Sent. d 25, p. 2, a un., q 2, i c. Vgl. jetzt Gilson, Bonaventure, S. 388ff.

gegenüber entscheiden soll. Z. B. dem Streben nach Glückseligkeit. So ist der Akt des *überlegenden freien Willens*, obwohl er sich auf Notwendiges beziehen kann, immer bedingt; der Akt *des freien Willens* aber, sofern er *frei* ist, kann sich nicht nur auf Notwendiges beziehen, sondern kann sogar notwendig in sich selber sein."

Die Grundbewegung unserer Seele ist ganz und gar *unzerstörbar*. Ob der Mensch dieses Streben frei bejaht oder nicht, ob er gar Gott haßt, das ändert nichts an diesem Zug des Menschen zu Gott hin[37]. Gott hassen freilich kann der Mensch nur in gewisser Hinsicht z. B. weil Er gerecht ist. Gott als höchstes Gut hassen kann er nicht[38].

Diese Strebung zu Gott ist nur dadurch möglich, daß die Seele *Mangel* hat an diesem Gut. Kein anderes Gut aber kann das summum bonum ersetzen. Die Seele genügt auch sich selbst in keiner Weise[39]. „Zweifach[40] ist die Strebung verursacht, durch die *Übereinstimmung* und das *Bedürfnis*. Denn die vernünftige Seele ist nach dem Ebenbild und Gleichnis Gottes geschaffen und aufnahmefähig gemacht für das schlechthin genügende Gut. Die Seele selbst aber genügt sich nicht, denn sie ist eitel und mangelhaft. Darum sage ich, daß sie von Natur die wahre Glückseligkeit erstrebt." „Je[41] unmittelbarer etwas zu einem anderen hingeordnet ist, um so größer ist die Übereinstimmung der Hinordnung." Diese Hinordnung zielt nicht nur ganz unmittelbar auf Gott hin, sondern ist selbst *secundum* summum bonum, selbst Abglanz der göttlichen Rechtheit; ist das Wesenhafte des guten Seins im Menschen, ist der Kern der participatio boni in der Seele, wie wir oben ausführten.

Die Grundrichtung findet ihre Erfüllung nur im höchsten Gut. Ist das summum bonum nicht voll erkannt, so bemächtigt sich der Seele naturnotwendig ein Suchen, ein Fragen, eine ewige Unruhe[42]. Weicht der Mensch in seinem frei bejahten Streben von diesem Grundstreben zu Gott ab, so ist die Rechtheit des Seelenlebens gestört. Die seelische Struktur ist in Unordnung gebracht.

Das Streben nach Gott trägt aber eine um so größere Spannung in das Seelenleben hinein, weil das Ziel das *unendliche* Gut ist. Dies sprengt aber die natürliche Fassungskraft des Menschen.

---

[37] Hexaem. Coll. 1, n. 26.
[38] In Joann., c. 16, n. 8.
[39] Siehe das Soliloq; In Sap. Introd. generalis, n. 3—10; II Sent. Prooem., S. 5, u. passim.
[40] IV Sent. d 49, p. 1, a un., q 2, i c.
[41] II Sent. d 16, a 1, q 1, i c, prob. 1, S. 395a.
[42] Vgl. Note 39.

Von Natur also ist die Seele zu einem Gut hingeordnet, das ihre Natur übersteigt. „Nichts genügt der Seele, es sei denn, daß es seine Fassungskraft überschreitet[43]. Die Seele ist capax Dei, omnem capacitatem naturae superantis, — nata ordinari in Deum immediate omnem capacitatem naturae superantem[44].

Das Streben der Seele ist *Liebe*, und zwar die Liebe des Begehrens, amor concupiscibilis. Sie ist aber keineswegs mit Liebesgefühl, mit dem amor-passio zu verwechseln. Dieses Liebesgefühl kann die Grundstrebung begleiten. Sie selbst aber ist *reine Bewegung*, amor-motus. Sie ist das Gewicht[45], das den Willen zu Gott empor und zu Gott zurücktreibt. Sie ist die Kraft[46], die dem Willen die *rechte Richtung* gibt und die alle Tätigkeit der Seele *recht ordnet*. Sie ist ferner *vis unitiva*[47], einigende Kraft, die sucht, sich mit dem summum bonum zu vereinen.

Diese Vereinigung aber mit dem summum bonum ist die Glückseligkeit. Glückseligkeit wird von Bonaventura in Übereinstimmung mit Boëthius[48] aufgefaßt als ein letzter Haltepunkt in den Gütern. Dieses Haltmachen des Strebens ist vollkommen, weil es haltmacht in einem Gute, das alle Güter zusammenfaßt. Die Glückseligkeit besteht in der visio, tentio und fruitio, im Schauen, im Umklammern, im Genuß. Im *Genuß* des höchsten Gutes liegt nach Bonaventura das Entscheidende. Auch die Visio ist wesentlich genießendes Schauen und die Tentio ist Genießen mit innerer Zustimmung[49].

„Es[50] gibt drei Definitionen vom Genießen. Sie alle beziehen sich auf den Willensakt, den man in dreifacher Weise betrachten kann. Erstens ganz allgemein, sofern Genießen eine *Bewegung mit Ergötzung* ist. Hiernach definiert Augustin[51]: ‚Genießen ist mit Freuden benutzen.' Zweitens, sofern es Bewegung mit Zur-Ruhe-

---

[43] Vgl. Note 34.

[44] Vgl. Note 34.

[45] III Sent. d 27, a 1, q 3 ad 1; I Sent. d 31, p. 2, a 1, q 3 concl. 1. Vgl. Augustin Conf. 13, c. 9, n. 10. „Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror."

[46] I Sent. d 31, p. 2, a 1, q 3 conclusio 1 „amor est pondus et ordo". Vgl. Aug. de Civ. Dei XI, c. 28; XV, c. 22.

[47] III Sent. d 27, a 2, q 1, i c; II d 39, dub. 1 u. passim. Siehe Abschnitt II 5; Dionysius De div. Nom., c. 4, § 15.

[48] II Sent. d 19, a 1, q 1, f 5 u. 6 und i c. Boëthius de Consol. III, prosa 2. Vgl. Aristoteles, Eth. I, c. 1, 1094a; Augustin, Trin. XIII, c. 7, n. 10f.

[49] IV Sent. d 49, a un., q 5.

[50] I Sent. d 1, a 2, q un., i c.

[51] Trin. X, c. 11, n. 17; vgl. Scholz, H., Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, S. 197—212; Mausbach, J., Die Ethik des hl. Augustinus, Bd. I, 1909, S. 64ff.

Kommen ist. In dieser Hinsicht wird es von Augustin in der Doctrina christiana[52] definiert: ‚Genießen ist, mit Liebe einer Sache um ihrer selbst willen anhangen'. So wird es im eigentlichen Sinne genommen. Auf die dritte Art wird es aufgefaßt, sofern es beides umschließt: Zur-Ruhe-Kommen und Ergötzung. Nach dieser Hinsicht wird es von Augustin im 14. Buche de Trinitate[53] definiert: ‚Genießen ist Ausruhen im Erkannten, wobei der Wille wegen seiner selbst ergötzt ist'. So wird es im eigentlichsten Sinne genommen."

Genießen in Glückseligkeit ist also einmal *Vollendung im Zielstreben,* ist Haltmachen, Frieden, Zur-Ruhe-Kommen. Quiescere und finire sind identische Begriffe. Zur Ruhe kommt unser Streben in dem Gut, zu dem es hingeordnet ist. „Das[54] Streben der Seele ist von Natur Liebe zu *allem* Gut; also wird das Streben nur durch ein Gut zur Ruhe gebracht, das Gut jeden Gutes und alles in allem ist." Nicht nur das Streben selbst muß zur Ruhe kommen, sondern auch das Wertschätzen, das von ihm angeregt wird und es begleitet. „Nur das unendliche Gut ist genügendes Ziel der Seele, weil sie, um zur Ruhe im Ziel zu kommen, nach der Wertschätzung zum Ziel kommen muß. Sie wäre nicht selig, wenn sie sich nicht selig schätzen würde. Die Wertschätzung aber übersteigt alles Endliche, weil über alles Endliche hinaus etwas Größeres gedacht werden kann. Da aber das Streben sich so weit erstrecken kann wie die Wertschätzung, übersteigt das Streben der Seele notwendig jedes Endliche. Dann aber findet es in keinem Endlichen sein Ziel."

Glückseligkeit ist aber zweitens auch *Ergötzung.* Wir haben die Fähigkeit in uns, uns an Werten zu erfreuen. „Alles aber[55], was die Seele ergötzt, ergötzt sie unter dem Gesichtspunkte des Guten und Schönen; weil aber Gott allein die Güte und Schönheit selbst ist, darum ist in Gott allein die vollkommene Ergötzung." Auch diese Freude hat innere Beziehungen zu der Convenientia, die zwischen Subjekt und Objekt im Sein und in der Hinordnung des Subjekts auf das Objekt besteht. Sie wächst mit der Verähnlichung und vollendet sich in der Vereinigung. „Nur[56] Gott vereinigt sich auf vollkommene Weise; denn er vereinigt sich nach seiner wesenhaften Wirklichkeit und nach innerlicher Art. Denn wegen seiner höchsten Einfachheit und Geistigkeit dringt Gott

---

[52] I c. 4
[53] c. 10, n. 13.
[54] I Sent. d 1, a 3, q 2, 1 c.
[55] l. c.
[56] l. c.

allein so in die Seele ein, daß er nach seiner Wesenheit in der Seele ist und der Seele näher ist, als diese sich selbst."

Daß nun viele Menschen ihr Glück nicht in Gott suchen, beweist nichts gegen die natürliche Veranlagung zum summum bonum hin. „Alle[57] Menschen haben das Streben nach wahrer Glückseligkeit in generali und haben die Kenntnis davon in generali. Denn alle glauben, daß die Glückseligkeit ein Gut sei, das genüge; und alle streben danach. In speciali aber — wenn jemand annimmt, dies Gut genüge, z. B. Ehre oder das Geld — irrt die Erkenntnis, und das Streben weicht von der rechten Linie ab."

Die natürliche Grundbewegung der Seele geht auf das *eigene* Glück. Neben diesem Grundstreben gibt es aber auch eine Bewegung der Liebe in der Seele, die über die egozentrische Einstellung hinausführt, die Liebe des Wohlwollens, der amor amicitiae. Wird der persönliche Gott als das summum bonum klar erkannt, so führt der freie Wille dazu, das höchste Gut mit dem amor amicitiae zu lieben, Gott Ehre und Glorie zu wünschen[58]. Die Vollendung findet die natürliche Liebesbewegung des Begehrens und Wohlwollens in der theologischen Tugend der Liebe.

Die Grundrichtung erweist sich in dem Erkenntnisvermögen des Menschen als ein Streben nach *Weisheit*. Auch hier gilt: „Jedes[59] Ding ist wirksamer in der Richtung, zu der es von Natur hingeordnet ist[60]. Aber unser Intellekt ist von Natur auf die Erkenntnis des höchsten Lichtes hingeordnet." Die Seele ist capax sapientiae[61]. Die Seele ist gemacht nach „der Weisheit" und wird durch Weisheit notwendig geformt[62]. Auch hier gilt, daß die Seele zu einem Gut hingeordnet ist, daß ihre natürliche Fassungskraft übersteigt. „Weisheit[63] heißt erstens wahre Erkenntnis; zweitens wahre und edelste Erkenntnis, weil sie durch die Erkenntnis der höchsten Gründe erreicht wird; drittens wahre, edle und genußbringende Erkenntnis; viertens bedeutet Weisheit keine andere Erkenntnis als Gottesverehrung und Kultus[64]."

---

[57] IV Sent. d 49, p. 1, a un., q 2 ad 1—3.

[58] II Sent. d 3, p. 2, a 3, q 1, i c. Über die Liebe insbesondere Abschnitt II 5.

[59] I Sent. d 3, p. 1, a un., q 1, f 5; „Der Intellekt ist so unmittelbar zu Gott getragen als der Wille"; II Sent. d 10, a 2, q 2, f 6.

[60] Boëthius de Consol. III, prosa 11.

[61] In Sap., c. 9, v. 2.

[62] In Sap. Prooem., n. 1. Siehe den Liber de Spiritu et anima unter den pseudo-augustinischen Schriften; ferner Augustin, 83 Qq., q 51, n. 4; Bonav. II Sent. d 16, a 2, q 1, i c.

[63] I Sent. d 46, dub. 5; vgl. III Sent. d 35, a un., q 1, i c; ferner Abschnitt II 3 u. 5.

[64] Vgl. Aug., Trin. XII, c. 14, n. 22; XIV, c. 1, n. 1; Enchirid., c. 2 f.

Die natürliche Strebung treibt uns von Stufe zu Stufe. Sobald wir stehen bleiben, sind wir in Gefahr, von der Grundrichtung abzulenken. Die erste Stufe kann uns gar nicht befriedigen. „Das[65] vernünftige Geschöpf und der Verstand sind im gewissen Sinne alles, und alles ist von Natur dazu da, in ihm eingeschrieben zu werden und seine Ähnlichkeitsidee ihm einzuprägen und einzumalen. Wie also das ganze Universum Gott vergegenwärtigt in einer gewissen sinnlichen Ganzheit, so vergegenwärtigt Ihn das vernünftige Geschöpf in einer gewissen geistigen Ganzheit." Um zu dieser geistigen Ganzheit zu gelangen, müssen wir die Grundlagen der Dinge erkennen. Aber auch diese Stufe genügt nicht, da die Bewegung zur Weisheit eine Bewegung des amor concupiscentiae ist. Diese Bewegung geht auf eine Weisheit, die durch ihre Schönheit und Güte unser liebendes Streben zur Ruhe kommen läßt. Diese Erfüllung kann uns nur die beseligende Weisheit, die zweite Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit geben. Der Weg zu ihr aber geht durch die demütige Gefangengabe des Intellekts an die erste Wahrheit im Glauben, der ein Akt der Gottesverehrung ist. Im übernatürlichen Glauben erst erhält das Streben nach Weisheit Vollendung.

Die gesamte *ethische Veranlagung* im Menschen ist ferner von Gott in die Seele gelegt, ist Abbild seiner göttlichen Rechtheit und Hinordnung zu Gott zurück. Nach einer scharfen Abrechnung mit Aristoteles, die er freilich in der folgenden Aussprache[66] mildert, schreibt Bonaventura[67]: „Ich behaupte, daß jenes ewige Licht, das Urbild von allem ist, und daß der erhobene Geist (mens elevata) der andern edlen alten Philosophen zu der Erkenntnis dieses Lichtes gelangt ist. In diesem Lichte also begegnen der Seele *zuerst* die Urbilder der Tugenden. Denn es ist widersinnig, wie Plotin[68] sagt, daß die Urbilder anderer Dinge in Gott seien und nicht die Urbilder der Tugenden." — „Es offenbaren sich also zuerst im göttlichen Lichte die urbildlichen Tugenden oder die Urbilder der Tugenden, nämlich die celsitudo puritatis, pulcritudo claritatis, fortitudo virtutis, rectitudo diffusionis, von denen Philo, als Philosoph der disertissimus Iudaeorum[69] handelt." „Ex[70] celsitudine puritatis *imprimitur* sinceritas temperantiae; ex pulcritudine claritatis serenitas prudentiae; ex fortitudine virtutis

---

[65] II d 16, a 1, q 1 ad 5, cfr. Aristoteles, Anima III, c. 4, 429b; c. 8, 432a.
[66] Hexaem. Coll. VII, n. 2.
[67] Hexaem. Coll. VI, n. 6.
[68] Siehe Hexaem. Coll. VI, n. 32.
[69] Hieronymus de nominibus Hebraicis. Praef.
[70] Hexaem. Coll. VI, n. 10.

stabilitas constantiae; ex rectitudine diffusionis suavitas iustitiae.“ „Diese[71] Tugenden fließen aus dem ewigen Lichte in die Hemisphäre unserer Vernunft und führen die Seele zu ihrem Ursprung zurück, wie der Pendel auf demselben Wege zurückkehrt, auf dem er seinen Ausgang nahm.“ Im folgenden[72] zitiert dann Bonaventura wörtlich aus Macrobius' Somnium Scipionis[73] die feinsinnigen Gedanken Plotins über die Gradatio der Kardinaltugenden und ihre zu Gott heimwärtsführende Kraft. Mit dieser ethischen Veranlagung ist auch eine besondere *religiös-ethische* Veranlagung mitgegeben, die in ihrer Intention unmittelbar auf Gott gerichtet ist. Die Tugend der Gerechtigkeit ist eine Hinneigung zur rechten Ordnung unserer Sozialbeziehungen. Dazu gehören in erster Linie die Beziehungen zu Gott. Wir tragen eine Veranlagung zur Ehrfurcht vor Gott, zur Gottverehrung, auch zu äußerer und öffentlicher Gottverehrung in uns. Wir sahen überdies schon oben, wie neben der Grundrichtung des amor concupiscentiae eine Bewegung des amor amicitiae gegeben ist, die durch den überlegenden freien Willen auf Gott gelenkt wird. Andere Bewegungen unserer Seele, die uns von Natur eigen sind, werden ebenfalls durch freien Willensentschluß leicht auf Gott gerichtet, so die tiefste Gegenbewegung der Liebe, die Furcht. Verbinden wir die Grundbewegung mit diesen Strebungen und mit der religiös-ethischen Richtung zu Gott hin, so können wir bei Bonaventura die Annahme einer *umfassenden religiösen Veranlagung feststellen.*

In dieser religiösen Veranlagung nimmt das *Gewissen* einen besonderen Platz ein. Das Grundstreben nach Weisheit wirkt sich in spekulativem Wissen aus. Die Weisheit erkennt aber auch die Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zum Nächsten, zu Gott, und wird so zur Führerin der praktischen Vernunft. Die praktische Vernunft aber hat überdies von Gott im Gewissen einen Führer erhalten, der unmittelbar auf die Rechtheit der Handlung hinlenkt und so die Seele in dem Prozeß der Rechtmachung auf die göttliche Rechtheit zurückführt. In der Lehre vom Gewissen[74] geht Bonaventura ganz eigene Wege. Vor allem in der Distinctio 39 des zweiten Sentenzenbuches legt er in klarer Weise seine An-

---

[71] l. c., n. 24.

[72] l. c., n. 25—32.

[73] In somnium Scipionis I. c. 8. edit Eyssenhardt, Leipzig 1893, S. 516ff.

[74] Lutz l. c., S. 180—190; Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Erster Teil: Die Franziskanerschule, Bonn 1885; Renz, O., Die Syntheresis nach dem hl. Thomas von Aquin, Münster 1911; Luyckx l. c., S. 49—58; Baur, L., Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura. B. z. Gesch. d. Philos. des M. A., Supplementb. 1913, S. 217—240; Gilson, Bonaventure, 402ff.

schauung nieder. Er unterscheidet scharf zwischen conscientia und synderesis. Die Conscientia ist Potenz und Habitus der praktischen Vernunft, die Synderesis Potenz und Habitus des höheren Strebens. „Eine[75] doppelte Rechtheit gab Gott der Natur, die eine zur Beurteilung des Rechten; das ist die Rechtheit der Conscientia. Die andere, das Rechte zu wollen; das ist die Synderesis, deren Aufgabe es ist, gegen das Böse sich aufzulehnen und zum Guten anzutreiben."

Spekulative und praktische Vernunft gelten als zwei verschiedene Seiten derselben Vernunft[76]. „Die scientia speculativa[77] ist eine Vervollkommnung unserer Vernunft, soweit sie spekulativ ist; die Conscientia aber, soweit sie praktisch ist, oder insofern sie im Handeln leitet. So hat die Vernunft im gewissen Sinne die Bedeutung des Motivs, nicht weil sie die Bewegung verursacht, sondern weil sie die Bewegung vorschreibt und zur Bewegung hinlenkt." Die Conscientia umfaßt nicht spekulative Grundsätze, sondern praktische Grundsätze, Normen des Handelns. „Die[78] Habitus der Erkenntnis sind uns in gewisser Hinsicht angeboren, in gewisser Hinsicht erworben, nicht nur in bezug auf die Erkenntnis im Einzelfall oder in einer Schlußfolgerung, sondern auch in der Erkenntnis der Prinzipien. Da nämlich zur Erkenntnis notwendigerweise zwei Faktoren zusammenwirken, nämlich der erkennbare gegenwärtige Gegenstand und das Licht, wodurch wir darüber urteilen — — so sind die Habitus der Erkenntnis im gewissen Sinne angeboren ratione luminis animae inditi, im gewissen Sinne erworben ratione speciei. — Man muß aber vor allem beachten, daß in gleicher Weise, wie unter den erkennbaren Gegenständen, einiges sehr evident ist, z. B. Axiome und erste Prinzipien, anderes weniger evident ist, z. B. besondere Schlußfolgerungen, so auch in der Handlung einiges höchst evident ist, wie z. B. der Grundsatz: ‚Was du nicht willst' usw., und daß man Gott gehorchen müsse und dergleichen. Die Erkenntnis der ersten Prinzipien heißt auf Grund jenes Lichtes uns angeboren, weil das Licht genügt, sie nach Empfängnis des Abbildes ohne irgendeine hinzukommende Bezeugung, wegen ihrer Evidenz zu erkennen. So ist auch die Erkenntnis der sittlichen Grundsätze uns angeboren, weil jene Urteilskraft genügt, sie zu erkennen."

Zu diesen in sich selbst evidenten Grundsätzen zählt Bonaventura vor allem die Normen unseres religiösen Verhaltens Gott

---

[75] Breviloq., p. 2, c. 11; tom. V, S. 229b.
[76] Siehe Lutz, Psychologie usw., S. 117—140.
[77] II Sent. d 39, a 1, q 1, i c.
[78] II Sent. d 39, a 1, q 2, i c.

gegenüber. Darin liegt der Grund, daß „alle[79] wahren Philosophen Einen Gott verehrten". Sokrates ist für diese Gottverehrung in den Tod gegangen. Plato verlangt öffentliche Strafe für ihre Vernachlässigung. Die Grundsätze sind sogar schlechthin angeboren, weil wir von Gott kein durch die Sinne vermitteltes Abbild auffangen können[80]. Zu diesen Grundsätzen zählt Bonaventura: Man muß Gott lieben, fürchten, loben, verehren, Ihm gehorchen usw. Die Allgemeingültigkeit dieser Normen schaut der Mensch durch die Hilfe des Logos in der ars aeterna[81].

Das Gewissen ist aber auch Synderesis[82], eine eigengeartete Bewegung des Strebens. „Wie[83] von der Erschaffung der Seele an die Vernunft ein Licht hat, ihre natürliche Urteilskraft, die die Vernunft im Reiche des Erkennbaren lenkt, so hat das Strebevermögen ein gewisses natürliches Gewicht, das es lenkt im Reiche des Erstrebbaren. Dieses Reich aber teilt sich in zwei Gebiete, das eine liegt im Gebiet des Ehrbaren, das andere im Gebiet des Nützlichen; wie auch das Reich des Erkennbaren zwei Gebiete umfaßt, das eine liegt im Gebiet des reinen Erkennens, das andere gehört ins Gebiet der sittlichen Normen. Wie nun die Conscientia nur jene Urteilskraft bedeutet, sofern sie sich den sittlichen Handlungen zuwendet, so heißt Synderese nur jenes Gewicht des Willens oder den Willen mit jenem Gewicht, sofern sie den Willen zum *ehrbaren Gut (bonum honestum)* treibt. Wie nun die Conscientia aufgefaßt werden kann als Vermögen mit einem solchen Habitus oder als Habitus eines solchen Vermögens, so auch die Synderese. Gewöhnlicher aber bedeutet Synderese eher die potentia habitualis als den habitus. — — Weil jene Potenz niemals von ihrem Habitus getrennt wird, folgt, daß Habitus und Vermögen mit Einem Namen erfaßt werden und die potentia ut sic habilitata den Namen ihres Habitus empfängt." Synderesis ist also Willensvermögen. „Sie[84] bedeutet aber nicht das Willensvermögen im allgemeinen, sondern nur den Willen, sofern er von Natur bewegt wird; und auch das nicht ganz allgemein, sondern allein in Beziehung auf das bonum honestum und sein Gegenteil." Neben der Grundstrebung zum bonum commodum der begehrenden Liebe *besitzt die Seele also eine zweite Grundbewegung,* und zwar in der Richtung auf das bonum honestum. Auch diese Bewegung hat

[79] Hexaem. Coll. 5, n. 15. Zu Plato vgl. das zehnte Buch der Gesetze.

[80] Darüber Näheres unten.

[81] Vgl. den ersten Abschnitt.

[82] Über den Namen: Jahnel, Woher stammt der Ausdruck Synderesis? Theol. Quartalschrift, Tübingen, Jahrg. 52, 1870, S. 241ff.

[83] II Sent. d 39, a 2, q 1, i c, opinio 3.

[84] l. c. ad 4.

ordnende Kraft und ordnet letzten Endes zu Gott hin, denn sie bewegt zu jeder Handlung, die als Zielgut das bonum honestum besitzt[85]. Sie wird daher die natürliche Rechtheit der Seele genannt[86].

Die Synderese hat auch ihre Gegenbewegung. Sie murrt gegen die Verschuldung und hält zurück von der Sünde[87]. Sie wirkt also auch im irascibelen Streben. Von besonderer Bedeutung ist für die Synderese, daß ihr eine Strebung entgegensteht, eine Neigung zum Bösen. Diese gehört freilich nach der Ansicht des christlichen Lehrers nicht ursprünglich der Natur des Menschen an. Sie ist praeternaturalis, eine Folge der Erbsünde und Strafe Gottes für den Abfall der Menschheit. Durch die Schwächung des Verstandes und der Willenskraft, eine Folge der Erbsünde, ist auch die Wirkung der Synderese geschwächt. Aber sie bleibt als natürliche Grundstrebung unzerstörbar. Sie kann zeitweilig in ihrer Wirkung gehemmt werden durch die Verblendung des Verstandes, der Böses für gut hält, durch die gänzliche Absorption der menschlichen Aufmerksamkeit z. B. in sündiger Lust. Im Zustande der Verdammung, sagt Bonaventura, ist sie teilweise erloschen, nämlich sofern sie zum bonum honestum hintreibt, nicht aber sofern sie sich auflehnt gegen das Übel der Strafe[88]. Aber diese Auflehnung gegen das Übel der Strafe ist wohl gar nicht Wirkung der Synderese, die doch das bonum honestum zum Ziel hat, vielmehr jener ersten Grundrichtung, die auf das bonum commodum gelenkt ist. Darum befriedigt Bonaventura diese Lösung der Frage später nicht mehr. Er schreibt im vierten Buch seines Sentenzenkommentars[89], die Synderese bleibe, sofern sie sich auflehne gegen die Schuld, die nicht sein sollte.

Die Synderese ist, wie wir sahen, zum Teil in ihrer Wirkung abhängig von der praktischen Vernunft, die die einzelnen Mittel, die zum Ziele, zum bonum honestum, führen, verstandesmäßig erwägt. Die praktische Vernunft wird dabei von ihrem Habitus der Conscientia geleitet. Nach Bonaventura kann die Conscientia irren, da sie nicht in jeder Normerkenntnis angeboren, sondern wegen ihrer Abhängigkeit von sinnlichen Bildern und von Schlußfolgerungen in gewisser Hinsicht erworben ist. Es kann daher bei falscher Führung durch die Conscientia und die praktische Vernunft die Synderese in ihrer Schwungkraft zum Guten beeinflußt

---

[85] ll. cc.
[86] II Sent. d 39, a 2, q 3, i c, opinio 2; Breviloq., p. 2, c. 11.
[87] II Sent. d 39, a 2, q 2 ad 2 und i c.
[88] ll. cc.
[89] IV Sent. d 50, p. 2, a 2, q 2 ad 4.

werden. „So[90] spricht man davon, daß die Synderese stürze, weil ihre Wirkung und ihr Vorsitz über die anderen, die frei überlegenden Kräfte, wegen deren Widerstreben zurückgewiesen und ausgeschaltet wird. Man braucht das Beispiel vom Ritter, der, soweit es an ihm liegt, immer gut zu Pferde sitzt. Stürzt das Pferd, so heißt es, er selbst sei gestürzt." Die Synderese selbst bleibt irrtumslos, denn sie treibt zum bonum honestum in universali[91].

Eine Schwierigkeit ergibt sich aus der Frage[92], wie der unzerstörbare Trieb zum bonum honestum mit der freien Bejahung einer Abwendung vom bonum honestum durch die Sünde im selben Vermögen zusammen bestehen kann. Der Wille als Notwendiges und als freies Streben ist nach Bonaventura dasselbe Vermögen. Die Lösung: auch der Sünder will doch das Gute in der Hinwendung zu einem Gut, das nicht die Beziehung der Rechtheit zu ihm hat, lehnt Bonaventura ab, da die Synderese gerade die rechte Richtung in die Seele hineinträgt und sich daher nicht auf das bonum naturae, sondern auf das bonum moris, das bonum honestum richte. Er selbst gibt keine Lösung der Frage. Er gesteht freilich, daß die Synderese nicht immer in Aktualität sei, da der Mensch nicht immer an das Gute denke. Und wenn er auch daran denkt, so wird die Synderese oft nicht dadurch bewegt. Sie besteht freilich stets habitualiter, nicht immer actualiter. Bonaventura will aber damit die Aporie nicht gelöst haben. Die Erfahrung lehrt ja auch tatsächlich, daß Gewissensbisse und böser Wille in der sündigen Handlung gleichzeitig möglich sind.

Auch diese Grundstrebung ist durchaus eine Liebesbewegung, denn sie ist in gleicher Weise wie die Bewegung auf das bonum commodum charakterisiert als Gewicht, Rechtheit, Ordnung, Hinordnung. Zudem ist das Ziel, in dem beide Bewegungen zur Ruhe kommen, das gleiche, das summum bonum commodum und honestum. Die ethische Strebung ist gewiß auf das Tugendhaft-*werden* gerichtet, auf die Aufnahme der Tugend. Aber sie treibt die praktische Vernunft zur rechten Beurteilung der Tugend, zu ihrer Wertung. Den Tugenden aber entsprechen göttliche Ideen, die ihrerseits wieder Ausdruck der göttlichen Wesenheit sind. Andererseits ist das Rechtwerden der Seele Angleichung an den Willen Gottes, der die göttliche Rechtheit selber ist. Auch die

---

[90] II Sent. d 39, a 2, q 3, i c, opinio 2; derselbe Vergleich bei Albert. Sumna Theol., p. 2, tr. 16, q 99, m 2, a 2. Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen II, Beiträge zur Gesch. d. Philos. des M. A. IV 6, Münster 1906, S. 494.

[91] II Sent. d 39, a 2, q 3 ad 4.

[92] II Sent. d 39, dub. 2.

Angleichung ist Abbild Gottes, da sie sich vollzieht nach den ewigen Ideen, die Gottes Urrechtheit ausdrücken. Daß das summum bonum commodum und summum bonum honestum nicht ein im Dasein unterschiedenes Gut darstellen kann, liegt in der Gottesidee, die beides umgreift, und in der Einheit der menschlichen Seele begründet, die durch ein verschiedenes Ziel in ihren Grundrichtungen auseinandergetrieben würde.

Es ist bedauerlich, daß Bonaventura die selbständige Bedeutung dieser zweiten Grundstrebung für die Erkenntnis nicht eingehend behandelt. Offenbar ist doch für ihn die Weisheit nicht nur ein Gut, das den Liebestrieb zum bonum *commodum* anregt und erfüllt, sondern auch ein bonum *honestum*, das die zweite Grundbewegung zur Ruhe kommen läßt.

Die Lehre von den Grundbewegungen schließt hiermit ab. Man könnte mit Recht fragen, ist sie vollständig? Muß nicht vielmehr eine dritte Grundbewegung auf den Wert des Schönen angenommen werden? Darüber gibt uns Bonaventura nur den Aufschluß, daß die Seele unter zwei Gesichtspunkten im Ziel Ergötzung findet, unter dem Gesichtspunkt des Guten und Schönen. Die Schönheit bildet zudem eine Art Brücke zwischen Weisheit-Seinsordnung und Güte-Hinordnung, Ziel der Hinordnung; sie hat an beiden teil. Eine selbständige Grundrichtung nimmt Bonaventura nicht an[93]. Und wie steht es mit dem Wert des Heiligen? Wir werden uns noch näher mit der Frage zu beschäftigen haben, ob und inwiefern das Heilige nach Bonaventura einen Eigenwert darstellt. Jedenfalls darf hier schon soviel gesagt werden, daß Bonaventura eine eigene Grundstrebung zu diesem Wert nicht kennt.

Unter den Grundrichtungen tritt die erste bei Bonaventura durchaus in den Vordergrund. Die zweite ist in der ersten fundiert. Er folgt hierin der allgemeinen Auffassung seiner Zeit und der Tradition. Er war auch in seiner ganzen Seelenhaltung zu konservativ eingestellt, um die Bedeutung der klar herausgearbeiteten zweiten Grundbewegung für sein System ganz auszuwerten. Die Conscientia beweist wie die scientia, daß wir mit den ewigen Ideen in Berührung stehen. Sie ist Beweis der Existenz dieser göttlichen Ideenwelt und des ewigen Lichtes, das uns bei den *allgemeingültigen* sittlichen Urteilen erleuchten muß. Aus ihrem *Gültigkeits*charakter aber, aus den Normen auf den Gesetzgeber zu schließen, dieser Weg zu Gott war dem Mittelalter fast unbekannt[94]. Auch die Synderese wird von Bonaventura für einen Gottesbeweis nicht

[93] Siehe unten II 2, S. 175—179; oben Note 55.

[94] Der Beweis ist erst dem psychologischen Zeitalter eigen. Siehe die hohe Bedeutung dieses Beweises bei Newman, An Essay in aid of a Grammar of Assent, London 1903.

unmittelbar verwertet. Das alles ist um so erstaunlicher, weil er das Gewissen praeco Dei et nuntius nennt „quod[95] dicit, non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo, sicut praeco divulgat edictum regis".

In vielfacher Hinsicht dagegen ist die Grundbewegung der Seele zum bonum commodum für die Lehre der Scholastik überhaupt und insbesondere für Bonaventura von Bedeutung geworden. Das bonum commodum ist jenes Gut, das in Übereinstimmung mit der Veranlagung der Seele ist, zu dem die Seele hingeordnet ist, worin die Seele Ruhe des Strebens und Ergötzung findet. Das bonum honestum ist von diesem bonum nicht ausgeschlossen, im Gegenteil, gerade das Honestum ist in Übereinstimmung mit dem Sein der Seele; zu ihm ist die Seele hingeordnet; in ihm findet sie Ruhe des Strebens. Aber die besondere Qualität, die das honestum als honestum dem Gut hinzufügt, ist nicht genügend beachtet. Bonaventura spricht in der Regel schlechthin vom Bonum, vom Wert, dessen Haben uns beglückt. Das Streben zu diesem Wert als solchem ist Ausgangspunkt für einen sehr wichtigen Gottesbeweis.

Die große Quaestio prima der quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis widmet Bonaventura den Gottesbeweisen. An erster Stelle beweist Bonaventura dort, daß die *Gottesidee angeboren* sei. Aus den Schriften der Vergangenheit konnte er nur wenige Zeugnisse verwerten. Er beginnt mit den klaren Worten des Damaszeners[96]: „Die Erkenntnis von Gottes Dasein ist uns von Natur eingeprägt." Es folgt ein Wort Hugos[97], das anders zu deuten ist. Dann werden Boëthius[98] und Augustinus[99] angeführt, an deren Gedanken sich Bonaventuras Gottesbeweis anlehnt. Er entwickelt ihn wie folgt. Ist es schon unerträglich zu denken, daß Gott, der doch die edelste Wahrheit ist und uns ganz gegenwärtig ist, der menschlichen Vernunft verborgen sei, so noch mehr, wenn wir bedenken, daß der Seele doch eine Erkenntnis ihrer selbst eingeprägt ist, da sie sich selbst gegenwärtig und, weil sie Geist ist, durch sich selbst erkennbar ist. Gott ist Geist, also erkennbar; er ist aber der Seele noch gegenwärtiger als diese sich selbst. Zudem ist die Seele Ebenbild Gottes. Gott ist der Seele nicht nur

---

[95] II Sent. d 39, a 1, q 3 ad argum. pro parte negativa ad 3.

[96] De Fide Orthodoxa I, c. 3 und c. 1. Vgl. zu diesem Beweise Grunwald, Gottesbeweise usw., S. 124—127, und Gilson, Bonaventure, S. 123ff.

[97] Sacram. I, p. 3, c. 1.

[98] Consol. III, prosa 2.

[99] Augustinus, Trin. IX, c. 2, n. 2ff.; XII, c. 4, n. 4ff.; XIV, c. 8, n. 11ff.

durch seine Wesenheit und durch den concursus generalis gegenwärtig, sondern Er steht durch seinen Einfluß der Erleuchtung und Stärkung, als Kraftmitteiler, als Gegenstand der Erkenntnis, als Ziel der Liebe dem höheren Teil der Seele besonders nahe, dem Gedächtnis, der Vernunft, dem Wollen. Daraus ergibt sich bereits der naheliegende Schluß, daß die Kenntnis von Gott der Seele eingeprägt sei. Das Erste aber, was wir von Gott erkennen, ist sein *Dasein*. Entscheidend für diese Anschauung ist aber die Liebesbewegung der Seele. Wir streben von Natur nach der ewigen Weisheit, nach Glückseligkeit, nach Frieden. Wir haben von Natur einen Haß gegen das Falsche. Dieser Haß aber ist aus Liebe nach der Wahrheit geboren [100], nach der Wahrheit vor allem, die das Ziel der Seele ist. Dieses Streben nach Weisheit, Glück, Frieden ist nicht möglich ohne eine *vorausgegangene* Erkenntnis des realen Gegenstandes, der meine Liebe bewegt.

Die Conclusio faßt das Ergebnis der Beweise kurz zusammen. „Quia cognitio huius veri (Dasein Gottes) innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus *et notitia et memoria* illius, ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari."

Daniels [101] hat diesen Gedankengang zusammenfassend mit den Worten deuten wollen: „Der Kern der ganzen Sache ist dieser: die Seele findet in sich etwas vor, wodurch sie zur Erkenntnis des Daseins Gottes gelangen kann." Alexander von Hales [102] und Johannes von Rupella hatten die Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Seele, die vor allem Augustin eindringlich vertreten hatte, wieder zum Ausgangspunkt für die Erkenntnis von Gottes Sosein und Dasein verwendet. Seitdem war dieser Weg Gemeingut der Scholastik geworden. Albert der Große, Peter von Tarentaise, Richard von Middletown, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ware benutzen ihn. Thomas sagt klar [103]: „die Erkenntnis von Gottes Dasein heißt allen Menschen von Natur eingeprägt, weil allen von Natur etwas eingeprägt sei, woraus man zur Gotteserkenntnis gelangen kann." Wir haben also eine habituelle Gotteserkenntnis in uns. Alexander schon hatte zwischen einer aktuellen und habituellen Gotteserkenntnis unterschieden. Die habituelle Gotteserkenntnis nennt er eine angeborene Erkenntnis. Daß Bonaventura ihm ge-

---

[100] f 9. Diese außerordentlich wichtige Erkenntnis wird durch den Hinweis auf Augustins Confessionen X, c. 23, n. 33, und bes. aus der Civ. Dei XIV, c. 7, n. 2 erhärtet.

[101] Gottesbeweise, S. 1/10ff.; vgl. Luyckx, S. 256f.

[102] Summa I, q 3, m 2; Joh. d. Rup. de anima II 35, n. 38.

[103] de Veritate q 10, a 12 ad 1.

folgt sei, wird damit bewiesen, daß er mit Aristoteles das Angeborensein von Abbildern in der Seele, die nur Abbilder seien[104], verwirft. Ferner sei die Hinwendung zu Gott nicht immer wirklich, sondern oft nur aptitudinaliter[105] vorhanden. Nur diese Eignung, sich zu Gott hinwenden zu können, verlasse die Seele nie. Ist nicht einmal die Hinwendung zu Gott immer wirklich, wie kann es dann die Gotteserkenntnis sein, die mit dieser Hinwendung der Seele mitgegeben ist.

Aber der Text spricht gegen diese Deutung. Bonaventura sagt, die Liebe zur ewigen Weisheit und zum höchsten Gut sei angeboren. Naturgegebene Liebe setzt naturgegebene Erkenntnis voraus, wie die freibejahte Liebe eine überlegte Erkenntnis[106]. Die Liebesbewegung als Grundrichtung setzt irgendeine Kenntnis von Gott als höchster Weisheit und Güte voraus, an erster Stelle aber, daß diese höchste Weisheit und Güte da sei. Das Dasein ist das erste, was wir von Gott erkennen. Es wird also nicht gesagt, daß die Grundrichtung die Existenz ihres Zieles voraussetze. Dieser Gedanke ist natürlich Bonaventura nicht fremd. Er sagt aber viel mehr. Die Grundbewegung ist nicht nur ein Trieb in der biologischen Sphäre des Menschen, sondern greift in den höheren Teil der Seele über, ist eine *geistige* Bewegung der Liebe. Geistige Liebe aber setzt irgendeine Erkenntnis voraus. Vor jeder geistigen Bewegung des Menschen steht im Hintergrund das Ideal, das Bonaventura als Bild realen Seins fassen mußte, da ja die Bewegung selbst reale Bewegung ist, und da die Idee nach ihm seinsnotwendig von einem Daseienden abhängt. Die Grundstrebung ist unzerstörbar. Darüber, ob sie stets actualiter wirke oder gelegentlich nur habitualiter vorhanden sei, hat sich Bonaventura nicht ausdrücklich geäußert. Aber aus allem geht hervor, daß er an die beständige Tätigkeit dieser Grundbewegung denkt, die eine Hinlenkung zum bonum in universali bedeutet und den niederen und höheren Teil der Seele umspannt. Aber die Beantwortung dieser Frage ist für das Problem nicht einmal entscheidend. Bonaventura sagt, wenn eine *geistige* Strebung wirkt, muß sie durch eine *erkannte* Idee bewegt sein. Das Streben eines irregeführten Menschen ist eine Täuschung. Er meint das höchste Gut in irgendeinem geschaffenen Sein, Wissenschaft, Kunst, Luxus, geliebte Person gefunden zu haben. Die Enttäuschung folgt, weil in aller höheren Strebung irgendeine Idee des *höchsten* Gutes mitgegeben ist. Die zitierte Conclusio sagt ganz klar, daß nicht nur eine natürliche

[104] Daß hier Bonaventura falsch verstanden ist, darüber unten. Es handelt sich um den Text I Sent. d 17, p. 1, a un., q 4.

[105] I Sent. d 3, p. 2, a 1, q 2, i c und ad 4.

[106] IV Sent. d 49, p. 1, a un., q 2 ad 1—3.

Grundbewegung zu Gott uns angeboren sei, sondern auch eine Kenntnis von Gott, die in unserem Geiste (Gedächtnis) haftet.

Wie dieses Abbild in der Seele entsteht, erläutert Bonaventura an einer Stelle des Sentenzenkommentars[107], die Daniels nicht zur Besprechung heranzieht. „Gott ist der Seele und allem Verstande wirklich gegenwärtig. Darum ist nicht nötig, daß von Ihm ein Abbild *abstrahiert* werde, wodurch Er erkannt wird. Dennoch wird der Verstand in der Gotteserkenntnis durch irgendeine Erkenntnis informiert, *die wie ein nicht abstrahiertes, sondern eingeprägtes Abbild* ist. Dieses Abbild ist *geringer* als Gott, weil es in einer geringeren Natur Dasein hat, *höher* aber als die Seele, weil es sie besser macht. Das sagt auch Augustin im elften Abschnitt des 9. Buches de Trinitate: ‚Wie bei der Erkenntnis der körperlichen Dinge durch die körperlichen Sinne irgendein Abbild dieser in unserer Seele entsteht, so entsteht auch in der Gotteserkenntnis irgendein Abbild Gottes; diese Erkenntnis ist geringer (als Gott selbst), weil sie in der geringeren Natur Dasein hat.‘ “

„Eine[108] angeborene Idee kann zweifach aufgefaßt werden, entweder nur als Abbild wie die Idee des Steines, oder als Abbild, das zugleich in sich irgendein wahres Sein besitzt. Die erste Idee ist wie ein Stück Malerarbeit. Davon ist die Seele völlig rein erschaffen. Die zweite Idee ist eine Einprägung der höchsten Wahrheit in die Seele, wie z. B. von ihrem Ursprung an der Seele ein gewisses Richtung gebendes Licht und eine gewisse natürliche Richtung gegeben ist.“

„Wenn[109] es erkennbares Seiendes gibt, das durch die Wesenheit erkannt wird, nicht durch ein Abbild (abstrahiertes Abbild), so muß im Hinblick darauf gesagt werden, daß die Conscientia ein habitus simpliciter innatus ist, wie z. B. im Hinblick auf das Urteil, daß man Gott lieben und fürchten muß. Gott nämlich wird nicht durch ein Ähnlichkeitsbild erkannt, das wir von den Sinnen empfangen, vielmehr ist die Erkenntnis Gottes uns von Natur eingeprägt, wie Augustin sagt[110]. Was aber Liebe und Furcht ist, das erkennt der Mensch nicht durch ein Ähnlichkeitsbild, das er von außen empfängt, sondern durch die Wesenheit. Denn dieser Art Affekte sind mit ihrem Wesen in der Seele. Daraus ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, ob alle Erkenntnis vom Sinne ihren Ausgang nehme. Man muß sagen *nein*. Denn notwendiger-

---

[107] I Sent. d 3, p. 1, a un., q 1 ad 5.

[108] I Sent. d 17, p. 1, a un., q 4, i c.

[109] II Sent. d 39, a 1, q 2, Corollarium am Schluß, S. 904a; vgl. IV Sent. d 49, p. 1, q 2 ad 1 u. 3; Itin., c. 3, n. 2.

[110] Wörtlich nicht von Augustin, sondern von Joh. Damascenus Fide orthod. I, c. 1, n. 3.

weise muß man behaupten, daß die Seele Gott, sich selbst und, was in ihr ist, ohne Hilfe der äußeren Sinne erkennt. Wenn also der Philosoph[111] einmal sagt, daß nichts im Verstande sei, was nicht vordem im Sinne gewesen sei, und daß alle Erkenntnis vom Sinne ausgehe, so muß das von dem verstanden werden, was in der Seele durch ein abstrahiertes Ähnlichkeitsbild Dasein hat. Dann sagt man, es sei in der Seele nach Art der Schrift (ad modum scripturae). Darum sagt der Philosoph[112], daß in der Seele nichts Eingeschriebenes ist, nicht weil es keine Kenntnis in ihr gibt, sondern weil kein gemaltes Abbild oder abstrahiertes Ähnlichkeitsbild in ihr ist."

Zum näheren Verständnis der eingeprägten Gottesidee müssen wir sie mit den andern Ideen in der Seele vergleichen, die nicht durch äußere Erfahrung gewonnen sind. Zuerst muß die *Selbsterkenntnis* der Seele genannt werden. Bonaventura hält an dem Gedanken Augustins[113] fest, daß der Geist sich *unmittelbar* selbst erkennen kann. Er vertritt aber den Standpunkt „cum autem mens se ipsam intelligit sui ipsius speciem in se gignit". Ähnlich erkennt die Seele in unmittelbarem Schauen ihre *Habitus*. Die Beantwortung der Frage, ob die Liebe als Gnadengeschenk, als theologische Tugend auch von dem Menschen erkannt werden kann, der sie nicht besitzt, mag zur Erläuterung der unmittelbaren Erkenntnis der Habitus dienen. Bonaventura unterscheidet zwischen Erfahrungserkenntnis und Betrachtung (speculatio). Intuitive Erkenntnis der Liebe kann nur der haben, der die Liebe als Habitus tatsächlich besitzt. Er erkennt sie in dem unmittelbaren Erleben der Liebe. Freilich gilt auch hier die Anschauung des Aristoteles, daß in dem Verstande nicht die Gegenstände selbst seien, sondern die Formen der Gegenstände. Nennt Aristoteles doch den Verstand geradezu Form aller Formen[114]. Der Verstand muß, um die Liebe schauen zu können, von der Liebe selbst informiert werden, muß von ihr ein Abbild empfangen, das hier nicht „reines" „losgelöstes" Abbild ist, sondern ein Abbild *des in der Seele gegenwärtigen* wahren Seins. Bonaventura spricht hier von einer Erkenntnis durch die *Wesenheit*. Die Wesenheit fällt hier mit dem im Verstande hervorgerufenen Abbild zusammen[115]. Bonaventura

[111] Nur dem Sinne nach findet sich dieser Ausspruch bei Aristoteles. Vgl. z. B. Anima III, c. 4, 429b; Poster. I, c. 18.

[112] Anima III, c. 4, 429b.

[113] Zu Augustinus und zur Ansicht der Franziskanertheologen: Grabmann, Matthaeus von Aquasparta, S. 92—105, und die S. 100 angegeb. Literatur.

[114] Anima III, c. 8, 432a.

[115] Siehe Petrus von Tarentaise I Sent. d 17, q 1, quaestiunc. 2, der, obschon Dominikaner, sich ziemlich eng an die Franziskanerschule

meint, er befände sich hier in Übereinstimmung mit Augustin. Doch Augustins Anschauung ist hierin nicht so ganz klar. Das ist nicht zu verwundern, da Augustin auf diesem ihn so stark interessierenden erkenntnistheoretischen Gebiet zu immer neuen Erkenntnissen vordrang. Ausführlicher hat Bonaventura zu dieser Frage nicht Stellung genommen, aber es kann kein Zweifel sein, daß sein großer Schüler Matthaeus ab Aquasparta[116] Lösungen zu dieser Frage gibt, die in der Linie sich bewegen, die Bonaventura vorgezeichnet hat. Auch die Anschauungen des Duns Scotus[117] treffen mit dem Gesagten zusammen.

Anders geartet ist die Erkenntnis bei dem Menschen, der die Gottesliebe nicht besitzt. Aber auch er trägt wahres Sein in sich, aus der er freilich die Liebe *erschließen* muß. Die Seele hat von Anfang an ein Richtung gebendes Licht in sich und eine natürliche Richtung[118]. Dieses Licht und diese Richtung sind dem Verstande unmittelbar gegenwärtig. Aus ihnen gewinnt der Verstand intuitiv den Begriff Rechtheit. Aus dem Wollen gewinnt er intuitiv den Begriff Wollen. Durch beziehendes Denken gewinnt er daraus die Kenntnis vom rechtgerichteten Wollen. Das aber ist die Liebe.

Vergleichen wir nun die angeborene Gottesidee mit diesen Erkenntnissen der eigenen Seele und ihrer Habitus, so ist klar, daß Unterschiede bestehen. Liest der Mensch die Gottesidee in seiner Seele in ähnlicher Weise ab, als der Nichtliebende die Liebesidee, also durch erkennende Betrachtung und beziehendes Denken? Dem widerspricht Bonaventura, denn die Erkenntnis ist unmittelbar. Ist die Erkenntnis der Gottesidee eine *Selbstausprägung* der Seele, wie die Selbsterkenntnis? Gewiß nicht, das wäre Pantheismus. Die Idee ist *von Gott eingeprägt,* zudem überragt sie unser seelisches Sein. Ist diese Gottesidee aber der Seele so unmittelbar gegeben, wie die Kenntnis ihrer selbst und ihrer Habitus? Bonaventura antwortet mit einem vollen Ja. Gerade bei dem Beweise der angeborenen Gottesidee sagt er, daß Gott der Seele *noch gegenwärtiger* sei als diese sich selbst. Die Gottesidee ist daher keineswegs erst aus der Selbsterkenntnis der Seele erschlossen, sondern intuitiv, d. h. in unmittelbarem inneren Schauen erkannt.

Nun will aber Bonaventura nicht lehren, daß uns die Gottesidee in ihrer *Vollendung* vorliegt, auch nicht in der Vollendung,

---

Alexanders und Bonaventuras anlehnte. Er las in den Jahren 1256—58 in Paris über die Sentenzen. Vgl. das Scholion der Bonaventuraausgabe I, S. 302a.

[116] Vgl. Grabmann, S. 98.

[117] Bei Grabmann l. c. zitiert.

[118] I Sent. d 17, p. 1, a un., q 4, i c.

die wir hier auf Erden erreichen können. Er spricht nur von einer *gewissen* Idee von Gott, die uns angeboren ist. Unsere Aufgabe ist es, ein immer tieferes Bild von Gott zu gewinnen. Zweitens müssen wir beachten, daß diese Idee eine geschaffene Idee ist, die der uns gegenwärtige Gott uns einprägt. Sie führt uns zu der göttlichen Idee. Erkennen wir die Gottesidee in ihrer objektiven Absolutheit, so ist die angeborene geschaffene Idee nur das Mittel, uns zur ars aeterna emporzuleiten, zur Selbstausprägung des Vaters im Logos. Durch die Berührung der Ideenwelt erst erkennen wir, daß wir eine absolut gültige Idee von Gott in uns tragen, wenn sie auch noch so unvollkommen ist. Zu dieser Berührung bedarf es des ewigen Lichtes. Die Erleuchtung aber ist nicht übernatürliches Gnadengeschenk, sondern eine Einstrahlung, die jedem gegeben werden kann.

Bonaventura hat die Anschauung von der angeborenen Gottesidee an keiner Stelle seines großen Werkes verleugnet. Gelegentlich kann ein gewisses Schwanken im Urteil festgestellt werden. Das besagt aber nicht, daß Bonaventura nicht seine eigene Meinung hatte. Bei Beantwortung einer Frage suchte Bonaventura den verschiedenen Lösungen, soweit sie seiner Anschauung nicht grundsätzlich widersprechen, möglichst gerecht zu werden. Er nennt die Auffassungen dann alle probabel. Im vierten Buch des Sentenzenkommentars beantwortet er z. B. die Frage, wie erkennt der Mensch die Glückseligkeit, zu der er von Natur hinstrebt, in folgender Weise[119]: „Das Genügen (der Glückseligkeit) erkennt er durch die indigentia. Sagt man, daß ein Mangel kein Weg sei, einen habitus zu erkennen, so ist zu antworten, daß es eine indigentia ommino privans und eine indigentia disponens et inclinans gibt. — — Man könnte aber auch sagen, daß die Erkenntnis der Glückseligkeit und vieler natürlicher Dinge, wie z. B. das Gemälde des Naturrechts, uns eingeboren ist. Wenn es heißt, die Seele sei von Natur tabula rasa[120], so ist das *nur von Bildern und Gleichnissen zu verstehen, die sie durch die Sinne empfängt.* Oder man kann auf dritte Weise sagen, wie im ersten Buch[121] von der Liebe gesagt wurde, bei Behandlung der Frage, wie jemand die Liebe kennt, der sie nicht hat, und zwar ohne ein Abbild durch die Sinne zu empfangen. Jede dieser drei Weisen ist sehr wahrscheinlich." Der erste Weg ist der Weg der Hindeutung, Hinführung zum bonum sufficientissimum, der zweite lehrt die angeborene Idee, der dritte die Verbindung von intuitivem und beziehendem Erkennen. Es muß aber auch darauf hingewiesen

[119] d 49, p. 1, a un., q 2 ad 1—3; tom. IV, S. 1004.
[120] Aristoteles, Anima III, c. 4, 429b bis 430a.
[121] I Sent. d 17, p. 1, q 4.

werden, daß sich alle drei Lösungen nicht notwendig ausschließen. Er gibt freilich zu, daß a parte *cognoscentis* der Bruder uns gegenwärtiger ist, als Gott, „quia [122] praesens est oculis carnis, quorum cognitio *viget* secundum statum praesentem". Der Effekt Gottes, die Liebe aber, ist noch gegenwärtiger in der Seele „intrat ipsam animam et ei est praesens et magis cognoscitur quam frater". Gott ist nun freilich uns noch gegenwärtiger als die Liebe, da Er der Seele gegenwärtiger ist als diese sich selbst. Aber Gott offenbart sich der Seele in der Zeit ihres irdischen Daseins nicht in seiner Wesenheit, trotz dieser höchsten Nähe; prägt ihr vielmehr eine geschaffene Gottesidee ein, die der Verstand ohne Abstraktionstätigkeit erkennend aufnimmt. Diese Idee gibt sich dem Verstande als die Idee eines Daseienden, der irgendwie als summum verum (pulchrum), bonum bestimmt ist. Daß Bonaventura mit Aristoteles lehrt, die Seele sei tabula rasa geboren, besagt nichts gegen seine Lehre von der idea innata Dei. Sagt er doch, daß diese Anschauung des Aristoteles sich nur auf Ideen von Dingen beziehen kann, die uns nur durch sinnliche Eindrücke zugänglich sind. Bonaventura will auch gar nicht leugnen, daß der Verstand seine Fähigkeit erst an der Erkenntnis außenweltlicher Dinge entwickeln muß. Er leugnet nicht einmal, daß wir Gott aus den Geschöpfen erkennen müssen. Die idea innata ist nicht der *einzige* Weg zu Gott, ja nicht einmal der genügende Weg zu Gott. Handelt es sich doch um irgendeine Idee, die sehr der inhaltlichen Bestimmtheit bedarf, die wir durch die Hinwendung auf die Außenwelt gewinnen müssen. Aber nach der Hinwendung zur Außenwelt ist auch die Selbsteinkehr notwendig. Zieht die Seele sich auf sich selbst zurück, so findet sie eben in ihrer angeborenen Liebesbewegung diese eingeprägte unbestimmte Gottesidee vor. Diese Liebesbewegung kann uns gar nicht zum Bewußtsein kommen und in freier Distanzhaltung den kontingenten Gütern gegenüber frei bejaht werden, ohne daß uns gleichzeitig irgendeine Idee eines daseienden Gottes als Ziel dieser Bewegung vorleuchtet. Diese Bewegung aber ist etwas Urgegebenes. In dem ersten Unbefriedigtsein, das ein irdisches Gut in unserer Seele zurückläßt, zeigt es sich bereits, daß unsere Hinbewegung zu den Dingen von einer Idee geleitet war, die uns irgendwie das summum bonum als wirklich bestehendes Gut vor Augen stellt.

In der angeborenen Gottesidee findet Bonaventura den Wertmaßstab für alle wertende Erkenntnis. Dieser Gedanke ist in dem berühmten dritten Kapitel des Itinerarium (n. 4) klar zur Darstellung

---

[122] I Sent. d 17, dub. 2.

gekommen. „Wertüberlegung besteht in der Untersuchung, was besser sei, dies oder jenes. Aber besser heißt nur besser durch ein Hinansteigen zum Besten. Das Hinansteigen aber besteht in einer größeren Angleichung. Man weiß also, ob dieses besser als jenes sei, nur, wenn man weiß, daß es dem Besten in höherem Maße gleichkommt. Man weiß aber, daß etwas einem anderen in höherem Maße gleiche, nur, wenn man dieses (andere) erkennt. — — Also ist jedem wertbeurteilenden Geiste notwendig der Begriff des summum bonum eingeprägt." Die Gewißheit aber im Werturteil wird von Bonaventura folgerichtig der Berührung der ars aeterna zugeschrieben. „Das [123] gewisse Urteil in Wertüberlegungen wird auf Grund eines Gesetzes gefällt. Man urteilt aber mit Gewißheit auf Grund eines Gesetzes nur, wenn man sicher ist, daß das Gesetz recht ist, und daß man über dieses Gesetz nicht urteilen darf. Unser Geist aber urteilt über sich selbst. Da er aber über das Gesetz nicht urteilen kann, wodurch er urteilt, so steht das Gesetz über unserem Geiste, und er urteilt durch das Gesetz, so wie es ihm eingeprägt ist. Nur Er aber überragt unsern Geist, der ihn geschaffen. Also berührt unser überlegendes Vermögen die göttlichen Gesetze, wenn es in vollem Zurückgehen auf die Grundgesetze schließt."

Versuchen wir rückblickend die Gedanken Bonaventuras historisch einzuordnen, so fällt hier, wie kaum auf einem anderen Gebiet, die starke Nachwirkung neuplatonischer Ideen auf. Wir brauchen nur an die Bedeutung der *Einheit* in der Gottesidee zu erinnern. Auch Platons Geist selber scheint in der Gleichsetzung der höchsten Wesenheit mit der Idee des Guten hindurchzuleuchten. Die Ideen von der Liebe der Gottheit, die als bonum diffusivum sui die Welt aus sich herauswirkt — von der geordneten Stufenfolge der Dinge, die sich immer weiter von dem summum bonum entfernen, aber durch die participatio boni die Fähigkeit haben, geordnet zu Gott zurück und emporzuwandern — von der Liebe in den vernünftigen Geschöpfen, die heimwärts treibt zur Wiedervereinigung mit Gott, all diese Ideen flossen Bonaventura vom Areopagiten zu. Die bewußte Abhängigkeit Bonaventuras ist hier eine vollkommene [124]. Dionysius' Quelle ist die Στοιχείωσις Θεολογική des Scholastikers der neuplatonischen Lehre, Proklus. Aus dieser Quelle hat auch der liber de causis geschöpft, den Bonaventura ebenfalls sehr häufig benutzt. Guardini [125] vermutet, daß Bonaventura die Stoicheiosis selbst in der Übersetzung Wilhelms

---

[123] Itin., c. 3, n. 4.
[124] Siehe Guardini, Lumen mentis, S. 154—158.
[125] l. c., S. 159.

von Moerbeke gekannt habe. Sicher kannte er den liber XXIV philosophorum, den er mehrfach als Trismegistus anführt[126], und den fons vitae Avencebrols, die dieselben Gedanken darstellen. Auch Robert Großeteste mag auf Bonaventura eingewirkt haben. Neben Pseudodionysius ist es wieder Augustin gewesen, der christliche Neuplatoniker des Abendlandes, der Bonaventura in all diesen Fragen tief beeinflußt hat. Auch Anselm, die Viktoriner, Bernhard , Wilhelm von Auvergne müssen in dieser Linie genannt werden[127].

Die Auffassung einer natürlichen Grundbewegung zum summum bonum hin ist der ganzen Scholastik Gemeingut. Aristotelische Teleologie macht sich hier in der philosophischen Bearbeitung geltend. In der Darstellung des Gewissens[128] gehen die Scholastiker verschiedene Wege. Man möchte geradezu von einem Wirrwarr der Meinungen reden. Bonaventura geht in der klaren Unterscheidung der scientia speculativa und der conscientia als der entsprechenden Habitus der theoretischen und praktischen Vernunft bewußt auf Aristoteles zurück. Ebenso bedeutungsvoll scheint die klare Unterscheidung zwischen conscientia und synderese, worin er, soweit wir sehen, keinen Vorgänger hatte. Trotz aller ehrfurchtsvollen Abhängigkeit gegenüber einer großen Tradition darf man die Selbständigkeit unseres Denkers nicht unterschätzen. Selbst in der Verteidigung und Klärung alter Gedanken gegen eine siegreich sich durchsetzende neue Richtung ist seine Selbständigkeit unverkennbar. Nicht aus konservativem Dogmatismus hält er am Alten fest und baut es aus, sondern weil das Erbgut wesentlicher Bestandteil seines geschlossenen Weltbildes war. Die Lehre von einer angeborenen Gottesidee ist aus diesem Weltbilde nicht zu entfernen, ohne an die Fundamente zu rütteln. Quellen für diese Anschauung sind Johannes Damascenus[129] und Augustinus, der ihr jedenfalls nahe kommt. Die klare Herausarbeitung des Problems finden wir erst bei Bonaventura. Er war es, „der[130] zum ersten Male im Mittelalter mit Bestimmtheit die Lehre vom Angeborensein der Gottesidee vorträgt"; doch darf man auch hier den Einfluß seiner Vorgänger nicht unterschätzen[131]. Auf zwei grundver-

---

[126] Baeumker, Das pseudo-hermetische Buch der 24 Meister. Ein Beitrag zur Gesch. des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter. Festgabe z. 70. Geburtstage v. G. Frh. v. Hertling, Freiburg 1913, S. 17ff.

[127] Siehe Darstellung, Texte und Literatur bei Guardini.

[128] Literatur oben Note 74.

[129] De fide orthodoxa I, c. 1 und 3.

[130] Gottesbeweise, S. 124.

[131] Siehe z. B. Joh. v. Rupella bei Manser l. c., S. 304.

schiedenen Wegen ist man zu dieser Lehre gekommen. Der eine Weg ist die erkenntnistheoretische Überlegung. Der Rationalismus hat zum Ontologismus geführt. Descartes, Malebranche[132], Gioberti sind diesen Weg gegangen und bedeuten die Hauptetappen auf diesem Wege. Bonaventura streift nur diesen Pfad. Ihn hat der starke dynamisch-voluntaristische Einschlag der augustinischen und dionysischen Spekulation in tiefster Seele erfaßt. Dies Heimwandern zu Gott setzt in der geistigen Schöpfung eine Idee voraus, die voranleuchtet. Nil volitum nisi praecognitum, das ist der einzige Beweis für diese Anschauung, aber er ist entscheidend, wenn man wirklich in der Seele eine geistige Liebesbewegung als natürliche Grundstrebung annimmt. Daher wirkt Bonaventuras Anschauung durch die Jahrhunderte hindurch in allen Systemen, die die religiöse Heimbewegung in der Seele bejahen, weiter, oft nur latent, oft klar und führend. Bonaventura war es, der diese nur halbbewußte Grundanschauung vieler religiöser Denker aller Zeiten zu einer klaren Bewußtheit erhoben hat.

3. Die Gottesbeweise aus der Schöpfung.

Auf den *Beweis* des Daseins Gottes hat Bonaventura keinen allzu großen Wert gelegt. Es sind ihm solche Gedankengänge doch mehr Übungen des Verstandes, als eigentliche Beweise, die erst die Evidenz vermitteln, da die Tatsache, daß Gott ist, evident gegeben ist. Der Unterschied der philosophischen Einstellung zwischen Thomas und Bonaventura zeigt sich klar in der Behandlung der Gottesbeweise. Für Thomas ist das Dasein Gottes nicht evident gegeben, es bedarf für eine philosophische Erkenntnis des Daseins Gottes eines schlußfolgernden Denkens und einer induktiven Metaphysik. Nach Bonaventura ist die Idee Gottes uns angeboren. Wir erfahren in jeder Erkenntnis, die auf die Prinzipien zurückgeht, daß wir ohne ein Absolutes nicht auskommen. Jede gewisse Erkenntnis zeigt, daß wir vom unveränderlichen Lichte unterstützt sind. Jede Wahrheit ist ein Zeugnis, daß die erste Wahrheit existiert. Aus der Idee des ens quo maius et melius nihil cogitari potest ergibt sich unmittelbar das Dasein Gottes.

[132] Zu Malebranche vgl. jetzt die Darstellung bei Geyser, Erkenntnistheorie, Münster 1922, S. 67—89.

Die Seele ist mit Gott durch reale Beziehungen verbunden. Diese Beziehungen zeigen unmittelbar das Dasein Gottes in unbezweifelbarer Evidenz. Aus aller Kreatur leuchtet überdies dem religiösen Betrachter die Macht, Schönheit und Güte des Schöpfers, Urbildes, Endzieles entgegen. Diese Beschauungen der Kreatur nehmen in den schönsten und tiefsten Werken Bonaventuras, im Itinerarium, in den Collationes in Hexaemeron, in den Collationes de donis Spiritus Sancti, in manchen Sermones einen weiten Raum ein. Wir müssen uns mit diesen Kontemplationen befassen, weil sie weniger von der rein metaphysischen Geisteshaltung beeinflußt, uns das religiös-metaphysische Denken Bonaventuras wiederum in der ursprünglichen Eigenart erschließen. Zu der religiös-spekulativen Seelenhaltung dem Lumen Dei gegenüber, das in all unsere Gedanken hineinleuchtet und zu dem religiös-emotionalen Bekenntnis des höchsten Gutes, das uns unwiderstehlich zu sich hinaufruft und zurückruft, finden wir hier eine starke religiös-ästhetische Haltung, die in allen Dingen etwas Göttliches widerspiegeln sieht. Doch finden sich in dem umfangreichen Werke Bonaventuras auch einige Stellen, in denen er zur Frage des induktiven Gottesbeweises Stellung nimmt. Diese Frage mag hier zuerst zur Behandlung kommen.

In der grundsätzlichen Frage, ob Gott aus den Geschöpfen überhaupt erkennbar sei, kommt Bonaventura zum Ergebnis[1], daß die Erkenntnis Gottes sowohl a parte cogniti, als a parte medii cognitionis, als a parte cognoscentis durchaus möglich ist. Gott ist reiner Geist, darum an sich in unendlicher Weise erkennbar. Freilich nur Er selbst kann sich selbst erschöpfend erkennen. Er ist aber der unerschöpfliche Gegenstand der Erkenntnis für jedes geistige Geschöpf. Die Unendlichkeit Gottes[2] ist kein Hindernis für die endliche Erkenntnis in dem Sinne, als ob man von Gott gar nichts erkennen könne. Die Unendlichkeit Gottes steht nicht im Gegensatz zum *Einfachen* Sein, wie etwa die unendliche Masse. Diese könnte nie von einem begrenzten Geist erfaßt werden. In Gott aber gibt es kein unendliches Nebeneinander. Gottes Unendlichkeit ist schlechthin einfach. So ist Gott überall und in allem ganz. Daraus folgt nicht, daß Gott in der Erkenntnis ganz erfaßt, also umfaßt werden könne. Der endliche Geist umschließt nie Seine einfache Ganzheit.

Nun hat aber Gott sich als causa efficiens, exemplaris und finalis aller Dinge offenbart. „Man[3] kann die Wirkung nicht nur aus der Ursache erkennen, sondern auch die Ursache aus der

[1] I Sent. d 3, p. 1, a un., q 1 und 2.
[2] l. c. q 1 ad 3.
[3] I Sent. l. c. q 2, f 2.

Wirkung[4], wenn also Gott Ursache ist, die gemäß ihrer edlen Natur wirkt, und die Kreatur gewirkt ist, dann wird auch Gott aus den Geschöpfen erkannt werden können." Das Sinnliche ist aber überhaupt der Weg, zum Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis durchzudringen[5]. Das sinnlich Erfaßbare muß freilich Ähnlichkeit mit dem geistig Erkennbaren besitzen, denn nur durch Ähnliches kann man Ähnliches erkennen[6]. Jedes Geschöpf ist nun aber Gott ähnlich als Spur oder als Ebenbild. Ja, jedes Geschöpf führt mehr zu Gott hin als zu irgendeinem anderen Sein[7], denn es ist auf Gott hingeordnet. Unsere Erkenntnis muß diesem Flusse zu Gott zurück folgen.

Die Grundvoraussetzungen der Gotteserkenntnis a parte medii cognitionis sind daher gegeben. Das Geschöpf hat die geforderte Gemeinsamkeit[8], denn ohne eine Gemeinschaft mit Gott käme es als Mittel zur Erkenntnis Gottes nicht in Frage. Bonaventura weist auf das Axiom der Logik[9] hin: „Das Mittel, wodurch etwas erkannt wird oder etwas über das Extrem bewiesen wird, muß in irgendeiner Weise Gemeinschaft mit der Sache besitzen, um derentwillen das Mittel der Erkenntnis erkannt werden soll." Nicht eine gemeinsame Natur verbindet Gott und Geschöpf, trotzdem aber eine Gleichheit, die in den Beziehungen ihren Grund hat, worin beide zueinander stehen. Diese Gemeinschaft nennt Bonaventura eine analoge[10]. Er findet sie in der Ähnlichkeit, in der Beziehung von Urbild zu Abbild, von exemplar zu exemplatum, und in der Übereinstimmung, die sich in der Hinordnung der Dinge auf Gott zeigt.

Wir haben *unsererseits* reale Beziehungen zum Geschöpf, da unsere Seele in gewisser Hinsicht die Gesamtheit ist, *minor mun-*

---

[4] II Poster., c. 16 u. 17.

[5] I Sent. d 3, p. 1, a un., q 2, f 3. Bonaventura ist also durchaus kein Antiaristoteliker oder gar Ontologist in dem Sinne, daß er den Weg über die äußere Erfahrung im allgemeinen leugnen wolle. Die Erkenntnis der Augen „viget secundum statum praesentem", I Sent. d 17, dub. 2. Anderseits ist damit die Erkenntnis der Seele und ihrer ideae innatae nicht von der äußeren Erfahrung abhängig gemacht.

[6] Vgl. einige Andeutungen bei Aristoteles I Sent., S. 72, Note 3 der Herausgeber.

[7] I Sent. d 3, p. 1, a un., q 2, i c.

[8] l. c. ad 3; vgl. d 25, a 2, q 1, i c, opinio 2; II Sent. d 16, a 1, q 1, i c.

[9] Es handelt sich um eine philosophische Sentenz, die zwar nicht dem Wortlaut, wohl aber dem Sinne nach aristotelisches Gut ist. Vgl. z. B. Posterior I, c. 7.

[10] Als Beispiel dient ihm die Ähnlichkeit zwischen Steuermann und Lehrer in der Art, wie der eine die Schule, der andere das Schiff lenkt. I Sent. d 25, a 2, q 1, i c, opinio 2, S. 443a.

dus. Dadurch, daß der Mensch ein Compositum aus Leib und Seele ist, hat er einerseits Verwandtschaftsbeziehungen mit der gesamten Schöpfung, anderseits die Mittelstellung in der Schöpfung und daher Beziehungen nach allen Richtungen hin. Aus dem berühmten Satz des Aristoteles ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα[11] zieht Bonaventura nun nicht die Folgerung, daß die Dinge durch ihre Eindrücke auf die Sinne des Menschen wurzelhaftes Sein (z. B. das Pflanze-sein) nur anklingen lassen, nur ins Bewußtsein führen, so daß die Dinge in der Seele nur die bewußte Betrachtung des real in der Seele Seienden auslösen. Diese Ansicht hat sein Schüler Matthaeus ab Aquasparta besprochen und trotz der wissenschaftlichen Bedeutung der Vertreter abgelehnt, da sie den Sinnesbildern einen zu geringen Einfluß auf die Erkenntnis der Dinge zugesteht, weil sie mit den Anschauungen Augustins nicht übereinstimmt und weil die Seele auf diesem Wege „viel eher zur Erkenntnis ihrer selbst als zur Erkenntnis des Dinges gelangen würde", also im Subjektivismus befangen bleiben würde[12]. Bonaventura steht zu fest auf dem aristotelischen Standpunkte, daß durch Vermittlung der species die allgemeine Idee von den Dingen selbst abstrahiert werde, als daß er sich zu dem extremen Subjektivismus bekennen konnte. Daß aber die Seele die Dinge in diesem Abstraktionsprozeß mit Hilfe des Intellectus agens erkennen kann, beruht doch darauf, daß der Mensch mit allem Sein verwandt ist und in Beziehung steht. Der Mensch ist Geist, aber auch Stoff, Pflanze, Tier. Daher erkennt er all dieses; das Unkörperliche unmittelbar, ohne sinnliche Erkenntnisbilder, das Körperliche durch die direkte Einwirkung der Dinge auf die Sinne. Der gesamte maior mundus kann sich im minor mundus spiegeln. Gott erkennt auch das Stoffliche, weil Er Ursache alles Seins ist.

Der Mensch *kann* nicht nur Gott aus den Geschöpfen kennen lernen, er hat die Geschöpfe nötig, um seinen Gott zu erkennen. „Da[13] Gott als höchst geistiges Licht in seiner Geistigkeit vom Intellekt, der wie stofflich ist, nicht erkannt werden kann, muß die Seele ihn durch die Kreatur erkennen." Damit stellt sich Bonaventura, wie wir im vorigen Abschnitt sahen, nicht in Gegensatz zu den bisher erörterten Anschauungen. Die Betrachtung der Dinge führt uns zur Idee des esse absolutum. Nicht nur in ihrer

---

[11] Anima III, c. 8, 431b. Siehe Luyckx, S. 116—118; zum Begriff minor mundus Itin. II 2 u. passim.

[12] Siehe Grabmann l. c., S. 78; zu Thomas vgl. S. Th. I, q 85, a 2, i c.

[13] I Sent. d 3, p. 1, a u. q 2, i c. Natürlich ist neben diesem Weg, den die Sinne nahelegen, der Weg über die innere Erfahrung nicht ausgeschlossen.

Unwandelbarkeit, sondern auch in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit ist diese Idee freilich nicht ohne Berührung der ars aeterna erkennbar. Anderseits sind wir in unserer Erkenntnisbewegung von vornherein geleitet von irgendeiner uns eingeprägten Gottesidee, sonst wäre diese Bewegung zur Erkenntnis eines Gutes, in dem unser Erkennen Halt gewinnt, nicht erklärt. Diese Idee ist aber nur irgendeine Idee vom daseienden summum verum, findet ihre Anfüllung aber durch die tatsächliche Erkenntnis der Außenwelt.

An drei Stellen behandelt Bonaventura den induktiven Gottesbeweis. Im Sentenzenkommentar[14] nimmt er kurz Stellung zu den Beweisen des Petrus Lombardus. Selbständig entwickelt er zehn Gottesbeweise in den Fundamenten 11—20 und in der Conclusio der Quaestio prima der Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis und zwölf Gottesbeweise in der Collatio decima n. 12—18 der Collationes in Hexaemeron. Wegen der Einteilung, die die Beweise in der Collatio finden, legen wir diese zugrunde. Die Fundamente und die Ausführungen zum Lombarden finden an der entsprechenden Stelle ihre Würdigung. Die Art des Schlußverfahrens ist in der Collatio und Quaestio die gleiche. An die Spitze stellt Bonaventura Vernunftprinzipien, die eines Beweises nicht bedürfen. In einem kurzen Minor zeigt er dann, wie die Natur in einem Merkmal ihres Seins die Unterordnung unter das Vernunftprinzip fordert. Das Merkmal selbst ist der Beobachtung so zugänglich, daß es eines langen Induktionsbeweises nicht bedarf, es aufzudecken. Aus dem evidenten maior und minor ist dann die Schlußfolgerung gegeben.

Scheinbar bewegt sich Bonaventura hier also durchaus in den traditionellen Bahnen griechischer Metaphysik. Verschmäht er einerseits den Weg des reinen a priori, so genügt ihm doch anderseits ein kurzer Hinweis auf die Erfahrung. Die Art der Fundamente bewog ihn überdies dazu, nur schlagwortartig das Wichtigste herauszuheben. So erreicht er eine tiefsinnige Kürze, die den Leser zum Selbstdenken zwingt.

Doch die Art, wie Bonaventura in der Collatio decima in Hexaemeron (n. 12) von der deduktiven Betrachtung des Gottesproblems zur induktiven Behandlung übergeht, zeigt, daß wir uns nicht in der empirischen Welt des Aristoteles befinden. Er sagt dort: „Diese Wahrheit wird auch wie in einem *Spiegel* betrachtet, der bestätigt und Anschauung gewährt. Denn die ganze Kreatur wirkt zusammen, um diesen Spiegel zu bilden und wird in diesem Spiegel vereinigt unter dem Gesichtspunkt der *Ordnung*, des *Ursprungs* und der *Anfüllung* (Completio)." Wenden wir uns diesen Beweisen zu.

---

[14] Sent. I d 3, dub. 1.

I. „Unter dem *ersten* Gesichtspunkte in dreifacher Weise: 1. nach der Beziehung des Nachher zum Vorher; 2. des Niederen zum Höheren; 3. der Zeit zur Endlosigkeit und der Endlosigkeit zur Ewigkeit."

1. „Offenbar ist nämlich: Wenn ein Nachher ist, ist ein Vorher, also auch ein Erstes. Also gelangt man in dieser Ordnung durch das Nachher zum Vorher und zum Ersten. Denn alles ist entweder Nachher, oder in der Mitte, oder Erstes." Diese Ordnung nennt Bonaventura die Ordnung der Kausalität[15]. Das Vorher und Nachher ist also nicht nur zeitlich, sondern auch in Ursachsbeziehungen zu betrachten. Denselben Gedanken bringt das Fundamentum 11. „Gibt es ein späteres Sein, so gibt es ein früheres[16], weil Späteres nur aus dem Früheren ist. Wenn es also eine Gesamtheit späterer Dinge gibt, so gibt es notwendig das erste Sein. Wenn man also sagen muß, es gibt Früheres und Späteres in den Geschöpfen, so folgt, daß die Gesamtheit der Geschöpfe den ersten Anfang beweist und kündet."

Die Ordnung des zeitlichen Vorher und Nachher in den Dingen verlangt also eine Spitze in einem *ersten* Sein. Die zeitliche Folge ist nur eine Parallelerscheinung des ursächlichen Zusammenhangs. Nicht als ob Bonaventura in den Fehlschluß des post hoc ergo propter hoc verfiele. Die Scholastik hat sich vor diesem Fehler gehütet. Aber in dem *Ersten* Sein zeigt sich offenbar eine wesensgesetzliche Korrelation zwischen Zeitfolge und ursächlicher Beziehung, einmal rein negativ. „Weil[17] es schlechthin das Erste ist, ist es nicht von einem anderen gemacht, noch konnte es von sich selbst gemacht werden, also ist es ewig." Ursachlosigkeit und Zeitlosigkeit haben wesensnotwendige Beziehungen zueinander. Aber auch positiv. Alles Sein, das nicht Erstes Sein, ist zusammengesetzt und daher dem Gesetz der Zeit unterworfen. Alles Verursachte ist zeitgebunden. Damit ist die Frage, ob ein Ding nicht von der Ewigkeit her geschaffen sein konnte, nicht berührt. Es unterliegt immer dem Gesetz des Vorher und Nachher. Das Vorher und Nachher beweist ein Erstes Sein, das unabhängig ist von dieser Gebundenheit und das als Erstes Sein unverursacht ist. Auch die Universalität des verursachenden Wirkens des Ersten Seins wird aus dem Vorher und Nachher der gesamten Schöpfung unmittelbar erschlossen. „Je[18] früher eine Ursache ist, um so allgemeiner ist sie. Also ist die erste Ursache

---

[15] Hexaem. Coll. X, n. 16.

[16] Aristoteles, Phys. l. 4, c. 1; Metaphys. II, c. 2, 994b.

[17] Itin., c. 5, n. 6.

[18] I Sent. d 37, p. 1, a 1, q 1, f 2. Liber de Causis propos. 1, n. 20. Siehe oben S. 34.

die allgemeinste. Je allgemeiner aber etwas ist, um so größer ist sein Einfluß. Wenn also die erste Ursache die allgemeinste ist, dann hat sie auf alles Einfluß." Man wird immer im Auge zu behalten haben, daß der Begriff das Erste Sein, die Erste Ursache, ens primum, principium primum Ausgangspunkt der gesamten Lehre vom göttlichen Sosein ist, die tiefste Idee, die sich nach Bonaventura von Gott aussagen läßt. Beachtet man das nicht, ersteht mit der Idee des ens primum nicht die Fülle der Aussagen über Gottes Wesenheit, die Bonaventura gerade aus dieser Idee entwickelt, so könnte man einen Beweisgang wie vor allem den zuletzt zitierten oberflächlich und irreführend finden.

Bonaventura war nicht der erste, der die Zeitgebundenheit der Geschöpfe zum Ausgangspunkt eines Gottesbeweises wählte. Robert Pullus[19] hat bereits den Gedanken verwertet; andere sind ihm gefolgt, so Richard von St. Viktor[20] in seinem klar entwickelten Beweis aus dem beginnenden Sein, den Bonaventuras Lehrer Alexander in seiner Summa theologica[21] übernimmt. Eine direkte Abhängigkeit läßt sich wegen der gedrängten Kürze der Beweise bei Bonaventura nicht feststellen.

2. „Zweitens[22] gibt es eine Ordnung des Niederen zum Höheren und des Höheren zum Höchsten. In diesen Beziehungen liegt eine Wesensordnung und eine naturgeordnete gegenseitige Abhängigkeit. Hier wird nicht von niedriger und höher nach der logischen Ordnung gesprochen, sondern nach dem magis nobile und minus nobile." Es handelt sich um den ordo dignitatis[23], der das summum bonum voraussetzt. Dieser Beweis hat in den Fundamenta kein Gegenstück, aber der Gedankengang ist klar. Es gibt eine Stufenordnung des Seins. Zwischen Sein und Wertsein wird aber eine wesensgesetzliche Beziehung von Bonaventura vorausgesetzt[24]. Das höhere Sein hat auch eine höhere Würde. Diese Ordnung erhält ihren Abschluß im höchsten Sein, das zugleich höchstes Wertsein ist. Erst in diesem höchsten Sein und Wertsein finden die Dinge ihre Spitze, ihren Abschluß. Die Seins- und Werterkenntnis hat der Stufenfolge des wertvollen Seins aufwärts zu folgen und findet naturgemäß nur ihren Halt, ihren Ruhepunkt im höchsten Sein. In den kurzen Bemerkungen zum zweiten, dritten und vierten Gottesbeweis des Lombarden schreibt

---

[19] Migne P. L. 186, S. 674. Vgl. Grunwald, Gottesbew., S. 42 ff.
[20] Trin. I, c. 4—11. Migne P. L. 196, S. 892 ff.
[21] I q 3, m 1.
[22] Hexaem. X, n. 13.
[23] l. c., n. 14.
[24] Siehe oben S. 37.

Bonaventura[25]: „Vorausgesetzt wird in den andern drei Beweisen, daß es einen festen Halt gibt, wie in der ganzen Philosophie ein fester Halt in den Ursachen vorausgesetzt wird. So führt man alles Veränderliche auf ein Unveränderliches zurück, weil es für das Veränderliche einen festen Standpunkt in der Gattung der bewirkenden Ursache nur beim unbewegten Beweger gibt; denn alles[26], was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt. Desgleichen werden gut und besser auf das Beste zurückgeführt, weil es einen festen Standpunkt im Zweckgebiet nur beim Besten gibt. Desgleichen schön und schöner auf das Schönste, weil es keinen Halt gibt im Gebiet von Bild und Form, als in dem, das seinem Wesen nach Bild (Schönheit) ist." Grundlage für diese stets höher wertende Erkenntnis ist, wie wir schon sagten, die Überzeugung von der Stufenordnung des wertvollen Seins. Die Grundrichtung der Seele zum summum verum bonum, der Eros, treibt die wertende Erkenntnis von Stufe zu Stufe. Sie erschließt auch die Erkenntnis der Existenz von Wesen, die unserer Erfahrung gänzlich entzogen ist. Das Reich reiner Geister wird durch dieses wertende Aufwärtsschreiten erkannt[27], da es an Würde noch ein Mittleres geben muß zwischen dem unendlichen Geist und dem menschlichen Geist, der an den Stoff gebunden ist. Unser gesamtes wertendes Erkennen ist nach Augustin[28] wesentlich fortgetragen von einem Aufschwung der Seele von Stufe zu Stufe zu Gott empor.

In diesem von Bonaventura so sehr geschätzten Aufstieg liegt zweifellos die Gefahr, Gott in die gleiche Linie mit der Kreatur zu setzen. Aber Bonaventuras Welthaltung bestimmt ihn dazu, bei aller Anerkennung der Lehre von der analogia entis die Verwandtschaft der Kreatur mit Gott zu betonen, d. h. nicht Gott herunterzuziehen in die Welt der Geschöpfe, sondern die Geschöpfe als Gottes Werk, als Gottes Nachbild zu werten. Gottes Werke stehen unendlich fern von Ihm, aber doch auch nahe, näher, am nächsten vor Ihm.

„Das beginnende Mittelalter", schreibt Grunwald[29], „hat in seinen Argumenten für Gottes Dasein nur selten vollständig auf diesen Steigerungsgedanken verzichtet." Wir finden ihn in Anselms Monologium (c. 4), bei Richard von St. Viktor[30] und in enger

---

[25] I Sent. d 3, dub. 1.
[26] Aristoteles, Physik, Buch 7 am Anfang.
[27] Vgl. Itin., c. 1, n. 13.
[28] Augustin z. B. de lib. Arbit. II, c. 4ff.; vgl. das gesamte Werk des Pseudo-Dionysius.
[29] Gottesbeweise 24f.
[30] Trin. I, c. 11.

Anlehnung an beide bei Alexander von Hales. Selbst Thomas von Aquin [31] hat ihn in seinem vierten Argument zur Grundlage eines Gottesbeweises verwertet. Er hat freilich versucht, den Beweis durch Einfügung aristotelischer Gedanken, besonders durch die Einbeziehung des Kausalitätsprinzips aus den neuplatonisch-augustinischen Ideengängen herauszulösen. Aber ohne Erfolg [32].

3. „Drittens gibt es eine Ordnung der Zeit zur Endlosigkeit und der Endlosigkeit zur Ewigkeit. Wenn es etwas gibt, das wegen eines anderen Geschaffenen da ist, so ist dies andere wegen eines anderen da, nämlich eines Ungeschaffenen, und dieses wird wegen seiner selbst da sein. Z. B. wenn es die zeitliche Sache wegen der Seele gibt und die Seele wegen Gott, so ist notwendig Gott durch sich und wegen seiner selbst." Klarer lautet das entsprechende Fundamentum 16. „Wenn es ein Seiendes gibt, das eines anderen wegen da ist, so gibt es ein Seiendes, das um seiner selbst willen da ist; sonst wäre nichts gut. Aber das Seiende, das um seiner selbst willen da ist, ist jenes Sein, über das hinaus nichts Besseres ist, nämlich Gott. Da also die Gesamtheit der anderen Dinge zu diesem Sein hingeordnet ist, so beweist die Gesamtheit der Dinge das Dasein Gottes." Bonaventura fügt hinzu „et secundum esse et secundum intellectum".

Wir kennen in dieser Form das teleologische Argument, das eine bevorzugte Stellung unter den neuzeitlichen Gottesbeweisen einnimmt, kaum wieder. Es gab drei direkte Quellen, aus denen die Hochscholastik die Grundgedanken zum teleologischen Gottesbeweis schöpfte, erstens Johannes Damascenus [34], der streng von der Erfahrung ausgeht, ferner Aristoteles, besonders in den neuentdeckten Schriften, schließlich Boëthius und die neuplatonische Spekulation. Thomas [35] folgte, wenn er auch den Commentator (Averroës) in der philosophischen und Boëthius in der theologischen Summa mit heranzieht, im ganzen doch dem Damascener. Bonaventuras Beweis gehört in den neuplatonischen Gedankenkreis. Auch in der starken Betonung der Vernunftgesetzlichkeit zeigt sich der Einfluß des Boëthius [36].

[31] Contra Gentiles I, c. 13; S. Th. I, q 2, a 3 quarta via.

[32] Vgl. Grunwald, Gottesbeweise, S. 153—160; Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Köln 1898; Garrigou-Lagrange, Note sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres chez S. Thomas. Rev. thomiste. Jahrg. 12, 1905, S. 361; Baeumker, Witelo, S. 311.

[33] Hexaem. Coll. X, n. 14.

[34] De fide orthodoxa I, c. 3, Migne P. Gr. 94, S. 795ff.

[35] Contra Gentiles I, c. 13 Schluß; S. Th. I, q 2, a 3 via 5.

[36] Vgl. vor allem den Traktat des Boëthius: Quo modo substantiae etc. Migne P. L. 64, S. 1311—1314. Dazu den hervorragenden Kommentar von Gilbert de la Porrée l. c., S. 1314—1334.

Die notwendigen Beziehungen zwischen der causa efficiens und finalis hat Bonaventura im Sentenzenkommentar[37] klar herausgearbeitet. Er lehnt sich dort an Aristoteles und wiederum an Boëthius an: „Die Wirkursache und Zweckursache sind korrelativ. Also ist das, was nicht von einem anderen ist, nicht für ein anderes (ad aliud). Aber alle Dinge sind für ein anderes nach ihrem ganzen Seinsbestand, denn nach ihrem ganzen Sein erstreben sie das Gute. Und es gibt nur im höchsten Gut einen Halt. Daß aber der Beweis stimmt, ergibt sich aus folgendem: Wenn Gut und Sein vertauschbar[38] sind, dann ist, was durch sich selbst ein Seiendes ist, auch durch sich selbst gut. Was aber durch sich selbst gut ist, ist nicht wegen eines anderen da; also ist das, was nicht von einem anderen ist, nicht wegen eines anderen da. Wenn also alle Dinge der geschaffenen Welt nach ihrem ganzen Sein wegen eines anderen da sind, sind sie auch von einem anderen." Auch zur Klärung des oben zitierten Beweises ist diese Stelle von Bedeutung. Der Mensch zeigt in seinem Grundstreben eine Hinordnung zum summum bonum. Die Sachwelt ist zum Menschen hingeordnet, doch so, daß der Mensch die Dinge in rechter Verwertung hinbeziehen soll auf das summum bonum, und so, daß die Dinge dem Menschen dienen sollen zur Erreichung des summum bonum, des höchsten Zieles. Diese Hinordnung der Gesamtheit auf ein höchstes Ziel hin, dieses Aufwärtswandern ergibt sich bei Bonaventura aus der Erfahrung. Aus der Realität dieser Bewegung schließt er auf die Realität der anziehenden Kraft. Diese Betrachtung wird von einem anderen Gedanken begleitet, der weniger auf die Hinordnung als auf die Ordnung der Dinge blickt. Gibt es ein Sein wegen eines höheren Sein, und ist dieses höhere Sein wieder wegen eines Höheren da, so verlangt die Ordnung des Seins und Denkens, daß ein Sein an der Spitze steht, das um seiner selbst willen da ist, in dem alles reale Sein in seiner Zielstrebung Halt gewinnt und mit ihm auch das Denken des Menschen.

Bonaventura schließt die Beweisgruppe mit den Worten[40]: „Also nach der Ordnung der Ursächlichkeit, der Würde und des Endzieles offenbaren alle Dinge ein esse *primum, summum* und *ultimum,* nämlich ratione finiendi," d. h. als den Halt für das geordnete Sein und das dem Sein folgende Denken. Es könnte scheinen, daß Bonaventura den Fehler macht, die Ordnungsgesetze des Denkens in das Sein einfach zu übertragen. Aber auch dann

[37] II Sent. d 1, p. 1, a 1, q 1, f 5.
[38] Aristoteles, Physik II, c. 7; Boëthius, Consol. III, prosa 11.
[39] Vgl. oben S. 34 ff. Dionys. Areop: Div. Nom., c. 5.
[40] Hexaem. X, n. 14.

noch würde nach Bonaventura eben für die Ordnung im realen Denken ein ens primum, summum und ultimum zu fordern sein, das das reale Denken zu sich emporzieht. Und scheint auch der Beweisgang stark deduktiv zu sein, so ist doch die Verankerung in der Erfahrung unverkennbar. Bonaventura sah die Dinge in zeitlichem Vorher und Nachher, er wertete die Dinge nach dem objektiven Wertstand, er erfuhr in sich selbst das Hinstreben zum höchsten Gut. So war ihm die Stufenordnung der Dinge und ihr Heimwandern zum höchsten Ziel objektiv gegeben[41]. Er ließ Erkenntnis und Liebe von Stufe zu Stufe emporziehen zum esse primum, summum, ultimum. Diese Begriffe vom göttlichen Wesen waren aber für ihn sämtlich geeignet, Ausgangspunkt für neue spekulative Einsicht in das Wesen Gottes zu werden.

Die Daseinserkenntnis Gottes ist dadurch gewonnen, daß die Stufenordnung der Dinge zu einem exzellenten Wesen hinaufführt, das an der Spitze der Dinge steht. Mit diesem Wege der *Daseinserkenntnis* ist auch der Weg beschritten, *zur göttlichen Wesenheit* erkennend vorzudringen, die *via excellentiae*, die Bonaventura mit Recht als den Weg des hl. Augustinus bezeichnet. Der noëtische Grundsatz lautet, daß alles, was prius, maius, melius ist, von Gott ausgesagt werden muß. Die via excellentiae ist der Steigerungsweg der Position oder Affirmation. Alles, was sich in der Kreatur an Positivem findet, wird in der höchsten, aber analogen Weise von Gott ausgesagt. Die höchste Weise aber wird dadurch gewonnen, daß stets die höhere Seinsweise wiederum zum Ausgangspunkt genommen wird, um die höchste zu beschreiben. In der Wertung aber des Besseren oder weniger Guten werden wir von der Idee des summum bonum unterstützt, die uns angeboren ist.

II. Die zweite Gruppe von Argumenten entwickelt den Ursachenbeweis. „Jedes[42] Geschöpf" sagt, daß Gott als Ursprung da ist; ut si est ens creatum, est ens increatum; et si est ens per participationem, est ens per essentiam; si est ens per compositionem, est ens per simplicitatem; si est ens per multiformitatem, est ens per uniformitatem vel identitatem."

1. „Erstens[43] ist zu sagen, daß alles Geschaffene eine Ursache setzt, und daß die Gesamtheit des Verursachten die erste universale Ursache setzt. Nun stelle ich über jene Ursache die Frage, ob sie geschaffen ist oder nicht; wenn geschaffen, müßte

---

[41] Vgl. Augustin, Trin. XV, c. 4, n. 6; Bonaventura zitiert zustimmend die schöne Stelle: „Universa natura proclamat" etc. Breviloq., p. 1, c. 2.

[42] Hexaem. X, n. 15.

[43] Hexaem. X, n. 16.

ich bis ins Unendliche wandern[44], wenn nicht, dann habe ich die verlangte Ursache." Klarer sagt Bonaventura im Fundamentum 12: „Gibt es ein Sein aus einem anderen, dann gibt es ein Sein, nicht aus einem andern, weil nichts sich selbst aus dem Nichtsein ins Dasein herausführt. Also muß der Urgrund dieses Herausführens im Ens primum gelegen sein, das nicht von einem anderen ins Dasein geführt wird. Wenn also das „Sein aus einem andern" geschaffenes Sein und das „Sein nicht aus einem andern" ungeschaffenes Sein heißt, also Gott; so beweisen alle Arten des Seins, daß es einen Gott gibt."

Im Sentenzenkommentar[45] rügt Bonaventura am ersten Beweis des Lombarden, daß er die Welt als tatsächlich geschaffen voraussetzt. Er selbst gibt gelegentlich[46] kurze Erläuterungen zu der These, daß die Welt ihre Zeitgebundenheit und einen Anfang ihres Daseins zeige. Insbesondere verweist er den Menschen an seine eigene Erfahrung. „Jeder weiß, daß er einen Anfang gehabt hat, und aus dem gleichen Grunde weiß er es auch von dem anderen." Im Sentenzenkommentar[47] sucht er mit dem gesamten aristotelischen Material[48] gegen Aristoteles selbst den Anfang der Welt zu erweisen. Die Vernunftprinzipien, worauf er sich stützt, sind zum Teil Zitate aus Aristoteles. Sie lauten: Unmöglich ist es, dem Unendlichen etwas hinzuzufügen, Unendliches zu ordnen, Unendliches zu durchschreiten[49] (die Welt wäre in der unendlichen Zeit nicht zum Jetzt gekommen), Unendliches mit endlicher Kraft zu begreifen. Unmöglich ist es, daß Unendliches zu gleicher Zeit sei. Bonaventura sieht die Korrelation zwischen unendlicher Dauer und unendlicher Masse, die bei einem Regressus in infinitum gefordert ist. Die Seelen sind unvergänglich, also beständen zu gleicher Zeit unendlich viele Seelen, sagt er. Das ist für ihn ein unfaßbarer Begriff. Keineswegs aber liegt bei Bonaventura eine Verwechslung des positiven Begriffs des Unendlichen, der nur vom absoluten Geiste aussagbar ist, mit dem negativen Begriff des Nichtendlichen, um den es sich hier handelt, vor. Bonaventura hat vielleicht als erster den positiven Begriff des Unendlichen, der durch Negation des Endlichen allein nicht zu gewinnen ist, in aller philosophischen Klarheit formuliert.

---

[44] Vgl. Myst. Trin., q 2, a 1, i c; tom. V, S. 61b.
[45] I Sent. d 3, p. 1, dub. 1.
[46] Myst. Trin., q 1, a 1 ad 13.
[47] II Sent. d 1, p. 1, a 1, q 2, f 1—5; vgl. Gilson, Bonaventure, S. 184ff.
[48] Aristoteles, Posterior I, c. 20, c. 22; de Caelo I, c. 12; Phys. II, III, VIII; Metaphys. XI, c. 10, 1066a bis 1067a.
[49] Metaphys., c. 10, διελθεῖν, 1065b.

Bereits im frühen Mittelalter hatte der Einwand des Regressus ad infinitum zum Nachdenken angeregt. Erst als der ganze Aristoteles bekannt wurde, hatte man das wissenschaftliche Material für einen Versuch, die Unmöglichkeit eines Regressus in infinitum zu beweisen. Es ist aber sehr interessant, daß ein so scharfsinniger Denker wie Wilhelm von Auxerre in seiner Sentenzenauslegung den Ursachenbeweis von der Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Regressus ad infinitum löst. Seine Ausführungen sind auch darum für uns bedeutsam, weil sich Bonaventura in der Collatio decima in Hexaemeron offenbar an sie anlehnt. Wilhelm v. Auxerre schreibt[50]: „Wenn man sagt, daß ein Prozeß bis ins Unendliche stattfindet, und daß man nicht zu etwas gelangen kann, das nicht verursacht ist, so widerlegen wir dies in folgender Weise: Die Gesamtheit der verursachten Dinge ist als Ganzes verursacht, ob sie nun endlich oder unendlich ist. Also bedarf sie eines anderen außer sich, um dasein zu können. Dieses andere aber ist verursacht oder nicht. Wenn verursacht, so gehört es zur Allgemeinheit des Verursachten — —. Es folgt, daß das unverursacht ist, woraus die Gesamtheit des Verursachten sein Dasein hat." Man darf diesen Beweisgang nicht einen Zirkelschluß nennen[51]. Haben die Einzeldinge nicht den Grund ihres Seins in sich selbst, erweisen sie sich dagegen als entstanden, so hat auch die Gesamtheit keinen Grund in sich selbst, sie ist vielmehr im Da-Sein abhängig, auch wenn die Dinge eine unendliche Vielheit sind, wie beim regressus in infinitum vorausgesetzt wird. Denn die Unendlichkeit der Vielheit fügt den Dingen nichts hinzu, das ihre Seinsunzulänglichkeit anfüllen könnte.

Das Problem war bekanntlich durch die arabische Philosophie neu aufgeworfen. Thomas[52], der wissenschaftliche Antipode Bonaventuras, hat gelegentlich Bedenken gegen den Beweis einer Unmöglichkeit des Regressus in infinitum geäußert. Der Beweis der Unmöglichkeit wird in der Tat wohl aus reinen Vernunftprinzipien nicht geführt werden können, wenn auch anderseits für die Möglichkeit ein Beweis auf der gleichen Grundlage nicht gelungen ist. Das Argument für die Unmöglichkeit des Regressus lief immer mehr oder weniger auf eine quaternio terminorum hinaus. Die Begriffe Zahl und Vielheit decken sich nicht. Eine Zahl ist eine bestimmte Vielheit, eine unendliche Zahl ein innerer Widerspruch.

---

[50] Guillelmi Antissiodorensis in quatuor Sententiarum libros explan. I 1, c. 1 zitiert bei Grunwald, Gottesbeweise, S. 88f., Note 8.

[51] Wie Grunwald ihn charakterisiert, l. c., S. 89.

[52] S. Th. I, q 46, a 2 ad 7; vgl. I, q 7, a 4.

Eine unzählbare oder unendliche Vielheit ist dagegen kein Widerspruch [53].

War einmal die Tatsache gegeben, daß die Welt gemacht sei, so war der Schluß auf eine immensa causa efficiens nicht mehr schwer. Der Schöpfungsakt ist in sich selbst ein unendlicher Akt und erweist die Unendlichkeit des tätigen Prinzips [54]. Freilich erhob man schon damals den Einwand [55], daß man göttliche Eigenschaften wie Allmacht, Ewigkeit, da sie unbegrenzte Eigenschaften seien, nicht aus begrenzten Geschöpfen erschließen könne. Wen Bonaventura mit den aliqui bezeichnet, konnten wir nicht feststellen. Duns Scotus [56] übernimmt später den Einwand. Bonaventura stützt sich aber nicht nur auf die Erfahrung. Der aposteriorische Beweisgang führte zum Werden und zu einem ersten Verursachenden. Bonaventura wendet sich der Idee des Erschaffens aus dem Nichts zu: Mit dieser Kraft ist die Fähigkeit mitgegeben, nicht nur diese Ganzheit zu schaffen, sondern jede beliebige Ganzheit. Der Schöpfungsakt ist ein Akt unendlicher Kraft. Ferner liegt auch in der Idee des ersten Verursachenden, daß er actus purus ist. Wäre Potenz in ihm, müßte diese erst durch eine wirkende Kraft aktualisiert werden. Er wäre also nicht der erste Verursachende. Induktion und Deduktion verbinden sich also bei Bonaventura. Die Induktion führt zu einer Idee, deren Zergliederung die Einsicht in Gottes Wesenheit bringt.

Der Gottesbeweis aus der Ursächlichkeit hatte sich im Mittelalter nur langsam durchgerungen. Erst bei Alanus ab Insulis [57] finden wir den Kausalgedanken kar und bewußt verwertet, so klar, daß Thomas [58] sich in seinem zweiten Gottesbeweise in weitem Umfange an ihn anlehnen konnte. Alanus war freilich mit den Schriften des Aristoteles selbst noch nicht bekannt. Aber er zitiert den Liber de Causis und steht unter dem Einfluß der Schriften des Boëthius, die Gilbert Porretanus glänzend kommentiert hatte. Seit ihm dringt der Kausalgedanke immer tiefer in die Beweisführung ein. Die Bekanntschaft mit Aristoteles selbst und den arabischen Philosophen, vor allem mit Avicenna [59], hat den Sieg des Kausalgedankens vervollständigt. Wir sahen bereits, wie sicher

---

[53] Vgl. Beysens, Theodicee of natuurlijke Godsleer I, Amsterdam 1907, S. 99—130; Nys, La notion de temps d'après les principes de S. Thom. d'Aquin, Louvain, 1898.

[54] I Sent. d 3, p. 1, dub. 1.

[55] I Sent. d 3, p. 1, dub. 2.

[56] I Sent. d 2, q 3, n. 6; d 42, q un.; Quodlib. q 7.

[57] Grunwald, Gottesbeweise, S. 61—67; Überweg-Baumgartner, S. 324—27.

[58] Contra Gentiles I, c. 13; S. Th., p. 1, q 2, a 3, i c, secunda via.

[59] Zu Avicenna Baeumker, Witelo, S. 333f.

Wilhelm von Auxerre den Ursachbeweis führt. Thomas von Aquin hat ihn in bewußter Anlehnung an Aristoteles und beeinflußt von Avicenna in eine für lange Zeit geltende Form gebracht.

2. Einen zweiten Ursachbeweis entwickelt Bonaventura in der Form: „ens[60] per participationem ab eo habet esse, quod est ens per essentiam, quia fluit ab eo." Der Gedanke des ens per participationem ist ausführlicher im Fundamentum 17 verwertet: „Gibt es ein Sein durch Teilnahme, dann gibt es Sein durch Wesenheit, weil von Teilnahme *nur gesprochen werden kann in Hinsicht auf Etwas,* das irgendein Sein kraft seines Wesens besitzt, da jedes per accidens auf ein per se zurückzuführen ist. Aber jedes vom ersten Sein, also von Gott unterschiedene Sein hat Sein durch Teilnahme. Jenes aber allein hat Sein durch Wesenheit: also usw." Der kausale Zusammenhang aber zwischen dem ens per essentiam und per participationem ist im Fundamentum nicht ohne weiteres klar. Anscheinend bleibt der Beweis in der Sphäre des Grammatisch-Logischen haften, ähnlich wie bei Wilhelm von Auvergne[61], von dem Bonaventura hier offenbar abhängt. Hätte Bonaventura sich im maior nicht vorsichtig in dieser Sphäre gehalten, so hätte der Beweis in den Pantheismus eingemündet. Er sagt, die Seinsweise der Dinge, die ihr Sein nicht selber sind, läßt uns sprechen von einem Teilhaben am Dasein. Dieser Ausdruck aber hat nur Sinn, wenn man an einen Wesensbesitz des Daseins denkt. Wir haben also einen ontologistischen Sprung aus dem Reich des Grammatisch-Logischen ins Reich des Seins vor uns. Denn aus der notwendigen Idee des Seins, das sein Dasein wesentlich ist, ergibt sich noch nicht die Verwirklichung dieser Idee. Die Gefahr dieses Sprunges ist mit der ganzen Art des antiken und mittelalterlichen Denkens mitgegeben. Die Griechen gingen vom gesprochenen Wort aus. Selbst Aristoteles ist es nicht immer gelungen, den Geist von der Gebundenheit an das grammatische Wort zu lösen. Bei Augustin ist dies Haften am Wort auffallend. Durch ihn drang diese Art des Schließens ins Mittelalter ein. Wilhelm von Auvergne[62] entwickelt sie zu einer Methode, die er fast spielend handhabt. Bonaventura macht ihr hier Zugeständnisse; auch sonst finden wir sie gelegentlich bei ihm angewandt,

---

[60] Hexaem. Col. X, n. 16.

[61] Siehe Grunwald, Gottesbeweise, S. 92f.; Baeumker, Witelo, S. 313—316; Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. II 1, Münster 1900, S. 98; Schindele, Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne, 1900, S. 44—56.

[62] Siehe die angegebene Literatur.

so wenn er sagt[63], daß jeder bejahende Satz über geschöpfliche Dinge beweise, daß es einen Gott gebe, denn im bejahenden Satz werde dies von diesem ausgesagt, daraus folge aber, „wenn es ein Ding gibt, was dies ist, so gibt es ein Ding, was nicht dies ist, weil ich, wenn ich von diesem Ding spreche, von einem beschränkten, endlichen und begrenzten Ding spreche. Wenn ich dieses setze, wird ein höchstes Sein gesetzt". Im allgemeinen aber überwindet Bonaventura die sprachliche Grundlage und wendet sich scharf auf das im Worte bedeutete Sein der Dinge.

Der Beweisgang in der Collatio decima zeigt übrigens, wie in dem Ausdruck ens per participationem das *kausale* Verhältnis zum ens per essentiam bereits anklingt. Die Unterscheidung der beiden Seinsweisen geht auf Plato zurück. Durch Augustin und Boëthius ist sie dem Mittelalter überliefert und Gemeingut der Scholastik geworden. Nach Boëthius[64] ist ein ens per participationem ein Sein, das durch Verursachung eines ens per essentiam ist. Durch die *Verursachung* ist die *Seinsbeziehung* zum ens per essentiam gegeben, die man als ein Teilhaben wohl bezeichnen kann, wenn man von jeder pantheistischen Deutung absieht. Denn Gott teilt sich im Schöpfungsakt mit. In diesem Sinne spricht Bonaventura von einem Teilhaben der Dinge am verum[65] esse, bonum[66] esse, speciosum[67] esse, beatum[68] esse. Man sprach auch von einem Teilhaben am Dasein. Teilhaben am Dasein ist aber ebensowenig pantheistisch zu verstehen, wie das Teilhaben an irgendeinem qualitativ bestimmten Sosein. Thomas von Aquin hat es vermieden, die Teilnahme am Sein zum Ausgangspunkt eines Gottesbeweises zu nehmen. Aber der Begriff selbst ist von ihm gern verwertet worden. Erst in der nachtridentinischen Theologie wird die Teilnahme am Göttlichen nur noch für das übernatürliche Leben der Christen terminologisch verwandt.

3. „In[69] ähnlicher Weise ist alles Zusammengesetzte von Zusammensetzenden; in ähnlicher Weise sind auch die Teile, da sie voneinander abhängen, von irgendeinem schlechthin Einfachen, Absoluten." Oder das Fundamentum 19: „Gibt es ein zusammengesetztes Sein, so gibt es ein einfaches Sein, weil das Zusammengesetzte das Sein nicht aus sich hat. Daraus folgt, daß es aus

---

[63] I Sent. d 8, p. 1, a 1, q 2, f 6; ähnl. l. c., f 7 und i c. Vgl. Augustin, Solil. II, c. 2, n. 2 und c. 15, n. 18.
[64] De Consol. III, metr. 9; „Quomodo substantiae" etc.
[65] I Sent. d 8, p. 1, a 1, q 1 ad arg. affirm. 4 und 7.
[66] In Luc., c. 18, v. 19.
[67] In Sap., c. 13, v. 3.
[68] In Sap. Introd. generalis, n. 2.
[69] Hexaem. Col. X, n. 16.

einfachem Sein seinen Ursprung herleitet. Aber das schlechthin einfache Sein, das nichts an Zusammengesetztheit in sich trägt, ist allein das *Erste Sein*[70]." Kaum ein anderer Gedanke hat wohl unter dem Einfluß des Liber de causis[71] die Gottesbeweise des zwölften Jahrhunderts so sehr beherrscht wie dieser. Die Hochscholastik hat ihn ebenfalls gern verwendet. Wilhelm von Auvergne benutzt ihn in der oben besprochenen Art eines grammatisch-logischen Schließens. Bonaventura stellt hingegen die Wirkursache des realen Seins scharf in den Vordergrund.

4. Der letzte Kausalitätsbeweis führt uns wieder in den platonischen Ideenkreis[72] hinein: „In[73] gleicher Weise gilt dies von der Vielförmigkeit; gibt es ein ens per multiformitatem, so gibt es ein ens per uniformitatem z. B. in den Zahlen, weil man notwendig zur Einheit gelangen muß." Auch sonst findet sich dieser Gedanke bei Bonaventura. „Alle[74] Vielheit wird auf die Einheit zurückgeführt." „Die[75] Vielheit hat ihren Ursprung aus der Einheit." „Die[76] Mehrheit — — steht in Beziehung zur Einheit selbst wie zu ihrem Anfang und ihrer Ursache und wird auf die Einheit zurückgeführt in eigentlicher Zurückführung, die in der Zurückführung der Wirkung auf ihre Ursache besteht." Wir berühren hier wieder das Problem der Plurificatio aus dem Einen Urprinzip, das die neupythagoreische Schule, vor allem auch den Neuplatonismus so stark beschäftigt hat. Bonaventura war sich der Schwere des Problems wohl bewußt[77], zumal er aus theologischen Gründen die dynamische Emanation ablehnen mußte. Aber grundsätzlich hält er an dem Axiom fest, daß die Einheit der Vielheit vorausgehe und die Ursache der Vielheit sei. Boëthius[78] und der Pseudo-areopagite[79] hatten diesen Gedanken dem Mittelalter vermittelt. Sogar Thomas bringt ihn noch im Sentenzenkommentar unter Berufung auf Dionysius[80], um daraus die Einheit Gottes zu beweisen. In der theologischen Summe dagegen nimmt er kritisch Stellung zu dem Problem der Einheit als Wesenheit und der Ein-

[70] Vgl. II Sent. d 37, a 1, q 3. „Utrum omnis compositio sit a Deo."
[71] Siehe Grunwald, Gottesbeweise, S. 58. Liber de Causis, prop. 21 ff.
[72] Vgl. die interessanten Ausführungen bei Baeumker, Witelo, S. 344—354, und bei Guardini, Lumen mentis, S. 129—133.
[73] Hexaem. Col. X, n. 16.
[74] I Sent. d 19, p. 1, a un., q 1, f 2; vgl. Plotins Anschauungen. Dionys. Areop. Div. Nom., c. 5 und 13. Siehe oben S. 33 f.
[75] II Sent. d 1, p. 1, a 1, q 1 Vorwort.
[76] Myst. Trin. q 2, a 2 ad 17.
[77] II Sent. d 1, p. 2, a 1, q 1, i c concl. 1; tom. II, S. 40a.
[78] Consol. III, prosa 11.
[79] De div. Nom., c. 13.
[80] I Sent. d 2, q 1, a 1.

heit als Zahl[81]. Der Beweisgang verschwindet bei ihm und gibt anderen Erwägungen Raum. Aber auch Bonaventura stützt sich keineswegs nur auf dieses Prinzip, wenn er in den Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis die Frage behandelt, ob es nur *Einen* Gott gibt[82]. Er bejaht die Frage in den Fundamenten und im Corpus aus der Idee der Sublimitas, Allmacht, Weisheit, Güte, aus der göttlichen Influenz in alle Dinge, aus seiner Wirkung als causa efficiens, exemplaris, finalis und aus allen seinen Vollkommenheiten. Er fügt im Corpus aber die Worte hinzu: „Auch aus dem Zeugnis der Schöpfung, denn jedes Geschöpf bezeugt nicht nur eine natürliche Güte, sondern auch die Einheit. Nichts kann sein, es sei denn, daß es ein Eines sei, wie Boëthius[83] sagt und Augustin und der Sinn und Verstand lehrt. Wie also jedes Geschöpf durch seine Güte bezeugt, daß in Gott wahre und höchste Güte sei, so durch seine Einheit, daß die Ursache aller Dinge in sich Eins sei." Bonaventura hat ungemerkt das Problem der numerischen Einheit Gottes verlassen und spricht über die metaphysische Einheit Gottes, die allerdings zur numerischen Einheit wesentliche Beziehungen hat. Im folgenden schwankt der Begriff zwischen numerischer und metaphysischer Einheit hin und her: „Diesem Zeugnis widerspricht auch nicht die Verschiedenheit der Dinge. Denn die ganze Verschiedenheit der Dinge ist in Eine Gesamtheit zusammengefaßt, die zwar in sich begrenzt, beschränkt und vollendet ist. Das würde nicht sein[84], wenn jene Vielheit nicht auf ein Etwas zurückgeführt würde, in dem ein Halt ist. Darum wird alles notwendig auf das *Eine* letzte Ziel und den *Einen* ersten Anfang zurückgeführt[85], sonst müßte man ins Unendliche wandern[86]. Es bezeugt also gerade die Gesamtheit der Dinge: Deum esse unum. Wie für einen Kreis nur ein Mittelpunkt möglich ist und vernünftig gedacht werden kann, aus dem alle Linien fließen und zu dem alle wie zu ihrem Ziel zurückgeführt werden, so kann man in Einem Universum nur den Einen und Einzigen Gott setzen und begreifen." Die Ausführungen geben zugleich eine tiefsinnige Erklärung zu dem Kausalitätsbeweis. Die Überlegenheit des hl. Thomas, die Probleme reinlich zu scheiden, zeigt sich aber hier darin, daß der Aquinate die numerische Einheit und die

---

[81] S. Th. I, q 11, a 1 und 3.

[82] q 2, a 1.

[83] Consol. III, prosa 11; lib. de Unitate et uno. Augustin, de Moribus Manich. II, c. 6, n. 8.

[84] Augustin, Enchir., c. 10, n. 3; Boëthius, Consol. III, pros. 12; Bonaventura in Sap., c. 1, v. 7.

[85] Über die Korrelation von causa efficiens und finalis oben S. 70.

[86] Über den Regressus ad infinitum oben S. 73.

metaphysische Einheit in zwei besonderen Artikeln seiner Summa behandelt.

Mit diesen vier Gedankengängen betrat Bonaventura den Weg des Kausalschlusses. Die Form zeigt die starke Verbindung mit der frühscholastischen aprioristischen Methode und mit neuplatonischen Ideen, die stets wieder hindurchleuchten. Doch ist die Erfahrung nicht ganz vernachlässigt. Diese via causalitatis führt nicht nur zum Dasein Gottes, sondern zeigt sich als äußerst ergebnisreich auch für die Bestimmung des göttlichen Soseins. Die Begriffe des Ersten, Einfachen, Allmächtigen, des numerisch und metaphysisch Einen, des Actus purus, des ens per essentiam, des ens universalissimum werden durch diese Methode erschlossen, Begriffe, die sich zum größten Teil für die Spekulation über Gott als besonders fruchtbar erweisen.

III. Ein dritter Weg findet Gott als die notwendige Ergänzung des bedingten Seins. „Wenn[87] es ein potentiales Sein gibt, gibt es ein aktuales Sein; wenn ein bewegliches Sein, ein unbewegliches; wenn ein Sein in gewisser Hinsicht, ein Sein schlechthin; wenn ein abhängiges Sein, ein absolutes Sein; wenn ein Sein in der Gattung, ein Sein außer der Gattung."

1. „Das potentiale Sein aber kommt vom aktualen Sein notwendigerweise, wenn es sich um verschiedenes Sein handelt. Aber im selben Sein geht das potentiale Sein dem aktualen voraus[88]." Im Fundamentum 18 sagt Bonaventura: „Wenn es ein Sein in Potenz gibt, so gibt es ein Sein, das wirklich ist, weil das Vermögen nur durch ein wirklich Seiendes aktualisiert wird. Wäre es nicht aktualisierbar, so wäre es kein Vermögen. Wenn also das Sein, das reiner Akt ist, das nichts an Potenz besitzt, nur Gott allein ist, dann folgt, daß alles vom Ersten Sein verschiedene Sein das Dasein Gottes erweist." Das Argument legt die berühmte aristotelische Unterscheidung von Potenz und Akt zugrunde und verbindet den Gedanken der Kontingenz mit dem Gedanken der Ursächlichkeit. Aus der Begrenzung, die alles geschaffene Sein dadurch zeigt, daß es vielfache Möglichkeiten in sich trägt, die nicht aktualisiert werden, die es zum mindesten aus eigener Kraft nicht aktualisieren kann, wird auf den actus purus, als das letzte Prinzip aller Aktualisierung geschlossen. Der Ideengang ist der ganzen Hochscholastik[89] geläufig; Thomas[90] hat ihn in den Beweis aus der Bewegung eingebaut.

---

[87] Hexaem. Coll. 10, n. 17.

[88] Aristoteles, Metaph. IX, c. 8, 1049b.

[89] Alexander v. Hales, S. th. I, q 3, m 1; Albert I Sent. d 3, a 12, bei Grunwald zitiert S. 108.

[90] S. th. p. 1, q 2, a 3 via prima.

2. Der aristotelische Beweis aus der Bewegung ist kurz zusammengedrängt in die Worte der Collatio[91]: „Das Veränderliche fließt aus dem festen Unveränderlichen," und in das Fundamentum 20: „Wenn es veränderliches Sein gibt, so gibt es unveränderliches, weil nach dem Philosophen[92] Bewegung vom ruhigen Sein und wegen des ruhigen Seins ist. Wenn also das ganz Unveränderliche nur jenes Erste Sein ist, nämlich Gott, das andere Geschaffene eben weil es geschaffen ist, veränderlich ist, so folgt, daß das Dasein Gottes aus jeder Seinsart erschlossen wird." Ein Vergleich dieses Beweises mit dem ersten Argument des hl. Thomas[93] zeigt deutlich den Unterschied der spekulativen Veranlagung beider und den Unterschied ihrer Methode. Plato und Aristoteles, unwillkürlich wird man hier an sie erinnert. Freilich berührt Bonaventura die Erfahrung und beruft sich auf den Philosophen, aber von seinem Erfahrungsmaterial ist nichts verwertet. Bonaventura sieht auf die Ideen der Dinge und ihre gesetzmäßigen Zusammenhänge. Ihm genügt daher im Grunde die frühscholastische Methode. Thomas ist dem Empirischen energisch zugewandt. Er verarbeitet das gesamte naturwissenschaftliche Material des Stagiriten.

Über die interessante Geschichte dieses Beweises haben uns Baeumker[94] und Grunwald[95] Aufschluß gegeben. Die Veränderlichkeit der Dinge war schon den Vätern ein Hinweis auf den unveränderlichen Gott gewesen. Boëthius hatte Veränderung und Bewegung gleichgesetzt. Das Mittelalter war den Vätern gefolgt, aber zum Gottesbeweis aus der Bewegung mit gründlicher naturwissenschaftlicher Fundierung kam erst die Hochscholastik, nachdem die Metaphysik und Physik des Stagiriten vorlag und die jüdisch-arabische Spekulation bekannt wurde. Adelhard von Bath[97] hat die Grundlage gelegt, Albertus Magnus den Beweis ausgearbeitet, Thomas ihn vollendet.

3. „Das[98] Geschöpf hängt wesentlich vom Ersten ab. Die Materie, die Form, auch das Akzidens hängt mehr von Gott ab als von seiner Substanz, weil Gott bewirken kann, daß es ohne Subjekt ist, wie im Altarssakrament, aber nicht, daß es unabhängig

---

[91] Hexaem. Col. 10, n. 17; vgl. I Sent. d 3, dub. 1.
[92] Aristoteles, Metaph. XII, c. 6 und 7, 1072a und b; Phys. VIII, c. 5.
[93] ll. cc.
[94] Witelo, S. 319—323.
[95] Gottesbeweise, passim.
[96] Consol. IV, pros. 6.
[97] Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis. Beiträge zur Gesch. der Philos. d. M. A., Bd. II 4, S. 109.
[98] Hexaem. Col. 10, n. 17; vgl. zum Altarssakr. IV Sent. d 12, p. 1, a 1.

von Ihm sei." Grundsätzlicher noch im Fundamentum 14: „Gibt es ein ens respectivum, so gibt es ein ens absolutum, weil das Respective nur im Absoluten sein Endziel hat. Aber das absolute Seiende, das von keinem abhängt, kann nur das Seiende sein, das nichts von anderswoher empfängt. Das aber ist das *Erste* Sein, alles andere Sein hat etwas von Abhängigkeit in sich. Also beweist notwendig jede Seinsart das Dasein Gottes." Dieser Schluß ist wiederum nur aus der aristotelisch-arabischen Gedankenwelt zu verstehen, die die Hochscholastik so stark beeinflußt.

Beziehung ist Abhängigkeit. Diese zeigt sich vor allem in dem inneren Aufbau des Seins. Die Form bedarf der Materie und umgekehrt, um dasein zu können. Im zweiten Sentenzenkommentar [99] schließt Bonaventura aus dieser gegenseitigen Abhängigkeit auf ein in sich unabhängiges Sein, das die causa efficiens für das abhängige Sein ist. Diese innere Abhängigkeit zeigt auch die Seele und der reine Geist. Auch in ihnen unterscheidet Bonaventura, seinem Lehrer Alexander [100] folgend, aber im Gegensatz zu Thomas, eine Art geistige Materie und Form. „Omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem [101]." So mündet der Beweisgang ein in den Beweis, daß das zusammengesetzte Sein einen Zusammensetzenden verlangt.

4. „Gibt [102] es ein Seiendes in gewisser Hinsicht, so gibt es ein Seiendes schlechthin in all den Dingen, *die von Natur schlechthin* sind. Z. B.: Gibt es einen Weisen in gewisser Hinsicht, so gibt es einen Weisen schlechthin. Damit der Einwurf ausgeschaltet wird: jemand ist weiß in bezug auf den Zahn, also gibt es jemand, der weiß schlechthin ist [103]." Interessanter noch ist die Formulierung des Beweises im Fundamentum 15: „Wenn es ein vermindertes Sein gibt oder ein Sein in gewisser Hinsicht, dann gibt es das Sein schlechthin, weil ein Seiendes in gewisser Hinsicht *weder dasein noch begriffen werden* kann, wenn es nicht durch das schlechthin Seiende begriffen wird und weil ein vermindertes Sein nur durch ein vollkommenes Sein begriffen wird; weil das Beraubtsein nur durch den Besitz begriffen wird. Wenn also alles Geschöpfliche ein Teilsein ist, aber nur das Unerschaffene ein Seiendes schlechthin und ein vollkommenes Seiendes, so folgt, daß jede Seinsart beweist und Ausgang für den Schluß bildet, daß es

---

[99] II Sent. d 3, p. 1, a 1, q 1; d 17, a 1, q 2.

[100] S. th. II, q 61, m 1; q 20, m 2, § 1; vgl. Albert, S. th. I tr. 4, q 20, m 2; I Sent. d 8, a 24.

[101] II Sent. d 3, p. 1, a 1, q 1, i c.

[102] Hexaem. Col. 10, n. 17.

[103] Vgl. Aristoteles I Elench., c. 4, und Augustin 83 Qq., q 23.

einen Gott gibt." Wir haben hier wieder eine Variation des Kontingenzbeweises vor uns. Die Dinge sind im Sein beschränkt, sie sind Teilsein, haben also nicht in sich die genügende Seinsgrundlage ihres Daseins, sie können anders sein, sie können nicht sein. Doch ist dieser Beweis nur angedeutet. Die Erfahrung wird zur Seite gestellt. Der Beweis wird im Grunde rein rational geführt. Im Schauen des Seins, das nur in gewisser Hinsicht ist, schaut der Metaphysiker das schlechthin Seiende mit. Das Argument gehört also in die Gruppe von Beweisen, die wir im ersten Abschnitt[104] besprochen haben. Der Einfluß des Aristoteles[105] einerseits, Augustins[106], Boëthius'[107], Wilhelms v. Auvergne[108] anderseits ist hier unverkennbar.

5. „Gibt[109] es ein Seiendes in der Gattung, so gibt es ein Sein außerhalb der Gattung[110]. Das Seiende in der Gattung nämlich hat beschränkende Unterschiede. Ein solches Seiendes hat kein universales Können, Sein und Handeln. Daher besteht Gott als ein Seiendes außerhalb der Gattung und über der Gattung." In diesem Argument wendet sich Bonaventura wieder stärker der Erfahrung zu, denn der logischen Einteilung der Dinge liegt die ontologische zugrunde, die durch die Erfahrung erkannt wird. Auffallenderweise ist der Kontingenzbeweis in der Collatio 10 nicht in der reinen Form gegeben, worin er im Fundamentum 13 erscheint. Er steht dort an bevorzugter Stelle. Das erste Fundamentum (11) gibt den Beweis aus dem Vorher und Nachher und führt den Schluß aus der Ordnung des Seins, die eine Spitze im *Ersten* Sein fordert. Das zweite Fundamentum (12) gibt den reinen Ursachbeweis, das dritte (13) den reinen Kontingenzbeweis: „Wenn es ein mögliches Sein gibt, gibt es ein notwendiges Sein; weil möglich die Gleichgültigkeit gegenüber Dasein und Nicht-Dasein bedeutet. Was aber gleichgültig gegen Dasein und Nicht-Dasein ist, kann nur dasein durch ein anderes, das ganz und gar zum Dasein bestimmt ist. Wenn aber das notwendige Sein, das nichts an Möglichkeit zum Nicht-Sein in sich trägt, Gott ist, alles aber irgend etwas von Möglichkeit besitzt, so beweist jede beliebige Seinsart das Dasein Gottes."

Wir haben hier den Beweis vor uns, den Thomas an dritter

---

[104] Siehe oben S. 14ff. Itin., c. 3, n. 3; Hexaem. Col. 5, n. 29 f.
[105] Elench. I, c. 4.
[106] 83 Qq., q 23.
[107] Consol. III, prosa 10.
[108] Vgl. Grunwald, Gottesbeweise, S. 92 f.
[109] Hexaem. Col. 10, n. 17.
[110] Vgl. I Sent., d 8, p. 2, q 4.

Stelle in seine theologische Summe[111] aufgenommen hat. In der straffen Beweisführung Bonaventuras zeigt sich gegenüber Thomas' längeren Ausführungen auch ein Vorzug. Sein Minor ist Avicennas Metaphysik[112] entnommen, während Thomas sich fast wörtlich an Maimonides[113] anlehnt. Baeumker[114] hat das Verdienst, auf die Bedeutung der arabischen und jüdischen Denker für die Ausgestaltung der Gottesbeweise der Hochscholastik hingewiesen zu haben. Für die Gegenüberstellung des möglichen, zufälligen, bedingten Seins zum notwendigen Sein gab die aristotelische Gegenüberstellung von potentiellem und aktuellem Seienden und die Formulierung, die Boëthius den logischen Ansichten des Aristoteles vom Möglichen gegeben hatte, den ersten Anstoß. Aber vor allem haben Avicennas[115] Untersuchungen über das möglich Seiende und das notwendig Seiende auf die Scholastik gewirkt. An zweiter Stelle haben die Araber und Juden die Lehre vom realen Unterschiede von Wesenheit und Dasein in allem bedingten Sein ausgebildet, eine Lehre, die freilich auch schon in der christlichen Philosophie vorbereitet war, durch Augustin, Pseudodionys, Boëthius, vor allem aber durch die berühmte Unterscheidung zwischen quod est und quo est, die Gilbert de la Porrée[116] in engem Anschluß an Boëthius entwickelt hat.

Bonaventura vertritt mit Alexander von Hales, Albert, Thomas den realen Unterschied von Sosein und Dasein. Dieser Unterschied ist für den eben angeführten Beweis darum wichtig, weil hier das mögliche Sein nicht dem bloß gedachten Sein, dem bloß Denkbaren gleichsteht, sondern dem Sein, das in sich zum Dasein und Nicht-Dasein in gleicher Weise disponiert ist und zu seinem Dasein sowohl als zur Vernichtung seines Daseins nicht selbst der genügende Grund ist, daher einer außenstehenden Ursache bedarf, die kraft ihres Soseins da ist.

Auch der Kontingenzbeweis erschließt uns das göttliche Sosein, denn all das, woran die Dinge in ihrer Begrenzung Mangel leiden, besteht in Gott in absoluter Weise. In der Conclusio auf die Fundamenta[117] sagt Bonaventura: „Alle Geschöpfe, werden sie secundum proprietates completivas oder defectivas[118] betrachtet,

[111] l. c. An zweiter Stelle steht auch bei ihm der Kausalbeweis; an erster Stelle der Bewegungsbeweis, wofür Bonaventura den Beweis aus dem Früher und Später anführt.
[112] tr. 1, c. 7.
[113] Vgl. Baeumker, Witelo, S. 338.
[114] l. c.
[115] Baeumker l. c., S. 337 und die dort angeg. Literatur.
[116] Im Kommentar zu Boëthius de trin.; Migne 64, S. 1281.
[117] Myst. trin. q 1, a 1 concl. tom. V, S. 49a.
[118] Siehe unten zu I Sent. d 3, p. 1, a un., q 2 ad 1.

verkünden in den stärksten und höchsten Tönen das Dasein Gottes, dessen sie wegen ihres mangelhaften Seins bedürfen, und von dem sie ihr Complementum empfangen. Daher künden die Dinge je nach ihrer größeren und geringeren Vollendung (completio), die einen mit lauter, die anderen mit lauterer, die anderen mit lautester Stimme das Dasein Gottes." Man könnte annehmen, daß das mangelhafteste Sein mit lautester Stimme Gottes Dasein kündet. Das ist auch in gewissem Sinne richtig, da es am klarsten ein Sein verlangt, das es in seiner Mangelhaftigkeit stützt. Doch will Bonaventura das Gegenteil hier sagen. Je höher die Dinge in der Stufenordnung stehen, um so lauterer geben sie Zeugnis von Gott. Neben der via completionis kennt Bonaventura die via causalitatis und superexcellentiae. Je höher diese Wege ihren Ausgangspunkt nehmen, um so reicher wird das Bild von der göttlichen Wesenheit, das sie erreichen.

Die Wege zu Gott wurden bereits von Dionysius dreifach unterschieden: „via et ordine pro viribus ascendimus in ablatione et in superlatione et in omnium causa [119]." Die via ablationis ist die via completionis, nur nicht in der positiven Bejahung alles Seins, woran es den Geschöpfen mangelt, sondern in der Verneinung all des Mangelhaften, das sich in den Geschöpfen findet. „In [120] zweifacher Weise kann man die Schöpfung betrachten, nach ihren speziellen Eigenschaften, die das Mangelhafte zum Ausdruck bringen, und nach den generellen Eigenschaften, die ihre Vollendung zur Ganzheit ausdrücken. Betrachtet man sie nach den speziellen Eigenschaften und ihrem mangelhaften Sein, so kann man sie Gott zuschreiben, oder von Gott ausschließen. Im ersten Fall geht man den Weg des Irrtums, im zweiten der Erkenntnis. So wird Gott per ablationem erkannt."

„Betrachtet man sie aber nach den Eigenschaften der Vervollkommnung, so ist eine doppelte Weise möglich, wie man ein Gemälde in doppelter Weise betrachtet, entweder als Gemälde oder als Abbild. Daher bleibt man bei der Schönheit der Schöpfung stehen *oder man strebt durch sie zu etwas anderem.* Im ersten Fall betreten wir den Weg der Abirrung [121]. — Im zweiten Fall aber, sofern die Schöpfung ein Weg zu einem andern ist, ist sie Erkenntnisgrund per superexcellentiam, weil alle edle Eigenschaft in der Kreatur Gott in höchster Weise zugeschrieben werden muß."

In der wissenschaftlichen Erfassung des göttlichen Seins hat Bonaventura alle drei Wege eingeschlagen, die via causalitatis,

---

[119] Div. Nom., c. 7, § 3; vgl. Alex. S. th. I, q 48, m 2, a 1; Bonaventura I Sent. d 22, a un., q 2, i c.

[120] Sent. I d. 3, p. 1, a un., q. 2, ad 1.

[121] Vgl. Augustin, lib. Arbit. II, c. 16, n. 43.

ablationis, excellentiae, wie es noch heute in der Religionsphilosophie vielfach üblich ist. In der mystischen Schau dagegen, die alle wissenschaftliche Betrachtung hinter sich läßt, sind nur zwei Wege möglich, die Bejahung und die Verneinung. Die Bejahung allen Wertes ist die Vollendung der via excellentiae, der Weg der Verneinung in der Mystik hat andere Voraussetzungen als die via ablationis in der schlichten Gotteserkenntnis.

Blicken wir noch einmal auf das Erarbeitete zurück, so muß doch das Ergebnis lauten: Bonaventura hat bei aller Verwertung des aristotelischen Gedankengutes die Grundeinstellung des Aristoteles doch nicht übernommen. Er sah nicht, wie *Thomas*, in jedem Einzelding erst einmal das selbständig für sich seiende Gebilde, um dann aus seiner Kontingenz zum unbekannten unbedingt Seienden aufzusteigen, sondern er sah mit Augustin das einzig Seiende, von dem das Sein in vollem Sinne ausgesagt werden kann, im unwandelbaren ersten Sein. Im Lichte dieser Idee sagte ihm das Seiende der Außenwelt, ich bin nicht das unwandelbar Seiende, ich bin vergänglich, veränderlich, zusammengesetzt. So weist es zurück auf das Erste Sein.

Das eigentliche Sein, das den Dingen der Außenwelt zukommt, ist ihr reales Abbildsein. Im Gegensatz zu den eigentlichen Gottesbeweisen aus der Schöpfung hat Bonaventura auf die religiöskontemplative Hinwendung zu den Dingen den größten Wert gelegt. Sie spiegeln Gott wieder und führen uns heim zu ihm. Die philosophische Begründung findet Bonaventura in dem Exemplarismus und Symbolismus aller Dinge, in der Lehre von der gradatio entium, von dem Herausströmen alles Seins aus dem göttlichen Gutsein, von der Rückwanderung aller Dinge zu Gott als dem Ziel. Die Trinitätslehre ist mit dieser Begründung aufs engste verpflochten. Das Dasein der Trinität wird zwar geglaubt, und trotz tiefer Einsichten der gläubigen Vernunft in dies Mysterium bleibt die Trinitätslehre stets ein Geheimnis. Aber das Geheimnis offenbart sich doch in den Dingen, denn sie zeigen ihre auf Gott hindeutenden Vollkommenheiten in einem stets sich wiederholenden geheimnisvollen Dreiklang. Bonaventuras Weltbild ist auch philosophisch betrachtet nicht nur theistisch, sondern trinitarisch.

Freilich hält Bonaventura sich in der Zeichnung der trinitarischen Spiegelung sehr eng an die Formeln des hl. Augustinus. Aber die Art, wie er diese Formeln in sein Weltsystem einbaut, zeigt nicht nur selbständige Beherrschung des überlieferten Stoffes, sondern vor allem, wie ernst es ihm damit ist, das großartige trinitarische Weltbild seinen Lesern und Hörern zu verdeutlichen. Die Erkenntnis der Abstrahlung der göttlichen Dreiheit ist eine Vervollkommnung unserer gläubigen Vernunft schon im Diesseits.

Hier interessiert uns die Auffassung Bonaventuras, wie alle Geschöpfe Zeugnis ablegen von Gott, von dem, nach dem, für den sie geschaffen sind, und wie sie uns hinführen zum Urprinzip, zum Urbild und zur Urrechtheit als ihrem Ziel.

Schatten Gottes nennt Bonaventura[122] die Dinge, sofern sie in irgendeiner Weise auf Gott als ihren Urgrund hindeuten. Da sie aber die Fähigkeit haben, das göttliche Urbild irgendwie widerzuspiegeln, werden sie *Spuren* Gottes genannt. Im Sentenzenkommentar[123] entwickelt er, wie die Dinge in vielfacher Weise einen dreiteiligen Aufbau zeigen. Betrachten wir die Dinge *in sich*, dann zeigt uns ihr substanzieller Aufbau die Dreiheit von Materie, Form und ihre Verbindung[124]. Die *Eigentümlichkeiten* der Dinge zeigen sich in der Dreiheit von Zahl, Gewicht und Maß[125]. Die Zahl hat Beziehung zur Unterscheidung der Aufbaufaktoren der Substanz. Das Gewicht bedeutet die eigentümliche Lagerung der Seinskomponenten[126], das Maß ihr Verhältnis zueinander. Betrachten wir die Dinge in *ihrem Verhältnis zu anderen Dingen* im allgemeinen, so unterscheiden wir eine Dreiheit von Substanz, Kraft, Handlung[127]. Betrachten wir sie *im Verhältnis* zu einem erkennenden Subjekt, dann sehen wir eine Wesenseinheit aus Prinzipien, einen Wesenszusammenhang mit andern Dingen, das Unterschiedensein von andern Dingen[128]. Werden die Dinge aber in ihrer *Beziehung zu Gott* gesehen, so erkennen wir die Dreiheit: Seinsweise (Modus), Abbild (species), Ordnung. Betrachten wir sie in ihrer *Beziehung zu Gott und ihrer Angleichung an Gott*, dann sehen wir die Dreiheit: Einheit, Wahrheit, Güte. In diesen letzten Eigentümlichkeiten erweist sich die Kreatur recht eigentlich als Spur Gottes. Aber Bonaventura sagt, daß zwischen diesen Betrachtungen ein innerer Zusammenhang besteht[129]. Die Einheit entspricht der Seinsweise und deutet auf die causa efficiens hin; die Wahrheit dem Abbildsein, sie deutet auf das Urbild, die Güte der Ordnung, sie weist auf das Endziel.

Im Itinerarium[130] löst sich Bonaventura ganz von den selbst-

---

[122] I Sent. d 3, p. 1, a un., q 2 ad 4. Über Bonaventuras Symbolismus siehe Gilson, Bonaventure, S. 197ff.

[123] I Sent. d 3, p. 1, dub. 3; vgl. II Sent. d 35, a 2, q 1; Breviloq., p. 2, c. 1, n. 12; Itin., c. 1, n. 11; Hexaem. Col. 12, n. 14f.; vgl. auch Alex. v. Hales, S. th. II q 8; q 7, m 7; I q 18, m 1.

[124] Vgl. Alanus ab Insulis: de Arte seu Articulis catholicae fidei, a 24.

[125] Sap., c. 11, v. 21. „Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti."

[126] Augustin 83 Qq., q 18: „aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit".

[129] I Sent. d 3, p. 1, a un., q 2 ad 4.

[130] c. 1, n. 11.

gestellten Beschränkungen. Gewicht, Zahl, Maß — Seinsweise, Schönheit, Ordnung (Hinordnung) — Substanz, Kraft, Handlung stimmen zusammen. „Aus[131] ihnen kann man sich, wie aus einer Spur zur Einsicht der unermeßlichen Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers erheben." Daß Einheit und Macht zusammenstimmen, ist uns bereits bekannt. Je einheitlicher die Kraft, um so wirksamer. Dieses Schema ist jedoch von Bonaventura nicht einheitlich durchgeführt. Im Breviloquium[132] und im Kommentar zum Buch der Weisheit[133] sieht Bonaventura im Maß der Dinge (vgl. Sentenzenkommentar[134]) einen Hinweis auf die dem Vater zugeschriebene Schöpferkraft, im Gewicht einen Hinweis auf die Liebe, die dem hl. Geiste zugeschrieben wird. Das Gewicht gibt den Dingen ihre rechte Richtung. Daher ist die Liebe als ordnende Kraft in den vernünftigen Wesen gern Gewicht genannt.

Ein Blick in das reiche Werk Bonaventuras genügt, um zu zeigen, wie mannigfach sich uns Gott aus den Geschöpfen offenbart. Nehmen wir eine Stelle aus dem Itinerarium[135]. „Der Ursprung der Dinge kündet im Sechstagewerk in ihrer Erschaffung, Unterscheidung und Ausschmückung die göttliche Macht, die alles aus dem Nichts hervorzieht, die Weisheit, die alles lichtvoll unterscheidet, und die Güte, die alles freigebig schmückt. — Die Größe der Dinge zeigt sich in der Masse, die lang, breit und tief sich ausdehnt; in ihrer ausgezeichneten Kraft, die in die Länge, Weite und Tiefe sich erstreckt, wie in der Ausbreitung des Lichtes offenbar wird; in der Wirksamkeit ihrer inneren, beständigen und ausströmenden Tätigkeit, wie in der Tätigkeit des Feuers offenbar wird. Die Größe der Dinge weist dadurch auf die Unermeßlichkeit der Macht, Weisheit und Güte des dreieinigen Gottes, der in allen Dingen durch seine Macht, Gegenwart und Wesenheit, ohne durch die Dinge eine Begrenzung zu finden (incircumscriptus), existiert. — Die *Vielheit* aber der Dinge in der generellen, speziellen und individuellen Verschiedenheit in Substanz, in Form oder Gestalt, in Wirksamkeit, die alle menschliche Schätzung überragt, legt ganz offenbar nahe und zeigt die Unermeßlichkeit der drei vorher genannten Eigenschaften (Macht, Weisheit, Güte) in Gott. — Die *Schönheit* aber der Dinge in der Mannigfaltigkeit der Lichter, Gestalten und Farben in einfachen, vermischten und auch zusammengesetzten Körpern, wie in den Himmelskörpern und Mineralien, in Kristallen und Metallen, in Pflanzen und Tieren kündet

[131] Itin., c. 1, n. 11.
[132] p. 2, c. 1.
[133] In Sap., c. 11, v. 21 expositio 5 und 6.
[134] I Sent. d 3, p. 1, a un., q 2 ad 4.
[135] Itin., c. 1, n. 14.

klar die drei genannten Eigenschaften Gottes. — Die *Fülle* der Dinge aber beweist dasselbe offenbar. Denn der Stoff ist voller Formen bzw. Keimformen[136]; die Form ist voller Kraft in ihrem tätigen Können; die Kraft aber ist voller Wirkungen in ihrer Wirksamkeit. — Die vielfältige *Tätigkeit* als natürliche, als künstlerische, als sittliche Tätigkeit zeigt in ihrer außerordentlichen Verschiedenheit die Unermeßlichkeit jener Kraft, Kunst und Güte, die allen Ursache des Seins, Urgrund des Erkennens und Ordnung des Lebens ist. — Die Ordnung aber im Buche der Natur, in ihrer Dauer, ihrer Gestaltung, ihrer inneren Beziehung des gegenseitigen Einflusses — in ihrem Vorher und Nachher, in ihrem Höhergelagerten und Niedergelagerten, in ihrem edleren und unedleren Sein führt offenbar zu der Erstheit, Erhabenheit und Würde des Ersten Prinzips im Hinblick auf die Unendlichkeit seiner Macht; die Ordnung aber der göttlichen Gesetze, Vorschriften und Urteile im Buch der Schrift zur Unermeßlichkeit der Weisheit; die Ordnung aber der göttlichen Sakramente, Wohltaten und Belohnungen im Corpus der Kirche zur Unermeßlichkeit der Güte, so daß die Ordnung selbst uns ganz augenscheinlich an die Hand nimmt und uns hinführt zum ersten und höchsten *Mächtigsten, Weisesten* und *Besten.*"

„Wer[137] also durch Strahlung der geschöpflichen Dinge nicht erleuchtet wird, ist blind. Wer durch solche Rufe nicht aufwacht, ist taub. Wer aus all diesen Wirkungen Gott nicht lobt, ist stumm. Wer aus so großen Hinweisen das erste Prinzip nicht bemerkt, ist töricht. — Öffne also die Augen, neige hin deine geistigen Ohren, löse deine Lippen und bringe dein Herz hinzu[138], auf daß du in allen Geschöpfen deinen Gott schaust, hörst, lobst, liebst und anbetest, lobpreisest und verehrst, damit nicht etwa der ganze Erdkreis sich wider dich erhebe."

Durch die Betrachtung der Sinnendinge können auch die einfachen Seelen zu Gott hingeführt werden. „Alle[139] Geschöpfe dieser sinnlichen Welt führen die Seele des Beschauenden und Weisen zum ewigen Gott, weil sie von diesem ersten, mächtigsten, weisesten, besten Prinzip — von diesem ewigen Ursprung, ewigen Licht, von dieser ewigen Fülle — von dieser schaffenden, abbildenden, ordnenden Kunst Schatten sind, Echo und Gemälde; Spuren sind, Statuen und Schaustücke, die uns vorgeführt werden,

---

[136] Zur Lehre von den Keimformen II Sent. d 7, p. 2, a 2, q 1 und 18, a 1, q 2; q 3; Liber de Causis prop. 10. Lutz, Psychologie, S. 28—35 und Literatur.

[137] Itin., c. 1, n. 15.

[138] Prov., c. 22, n. 17.

[139] Itin., c. 2, n. 11.

um Gott zu schauen, und Zeichen, die uns von Gott gegeben sind. Ich möchte sagen, das sind Exemplaria [140] oder lieber Exemplata, vorgeführt einer noch ungebildeten und sinnenbefangenen Vernunft, damit sie durch Sinnliches, das sie sieht, hindurchgeführt werde zum geistig Erkennbaren, das sie nicht sieht, wie durch Zeichen zum Bezeichneten."

Der Aufstieg zu Gott könnte unmöglich erscheinen [141], wenn wir die Dinge betrachten, nur wie sie in sich sind, endlich, begrenzt, mangelhaft. Ihre Stufenordnung führt uns zwar höher zum göttlichen Wesen heran. Aber das höchste geschaffene Wesen steht trotz aller Gottesnähe doch Gott unendlich fern. Aber es gibt einen andern Aufstieg zu Gott, wenn wir die Dinge sehen, sofern sie uns Gott vergegenwärtigen (quantum ad aspectum praesentiae). So ist der Aufstieg nicht unendlich fern. Vom kleinsten Ding können wir uns hinführen lassen zu Gott. Eine *Theorie* dieser Art des Erkennens hat Bonaventura nicht entwickelt. Aber aus vielerlei Anschauungen Bonaventuras wird es uns in etwa gelingen können, sie psychologisch einzuordnen. Doch ist hier noch nicht die Stelle, wo wir ausführlich darüber handeln können [142]. Die übernatürlich-religiöse Erkenntnis ist die Vollendung der natürlich-religiösen Erkenntnis. Aus jener gewinnt auch diese ihre Klärung. Aber soviel ist auch hier schon klar, daß es sich nicht um reines Erkennen der Außendinge handelt, auch nicht um reines Werterkennen, denn Bonaventura warnt geradezu davor, in der Betrachtung der irdischen Werte stehen zu bleiben. Es wirkt aus dem Gegenstand heraus eine anziehende Kraft, die zum Urbilde zurückruft. In jedem geschaffenen Ding ist Gott immanent. Es lebt auch im Subjekt eine heimführende Kraft, die Grundstrebung zum summum bonum. Diese wird berührt, bewegt, erregt. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist es, den Spiegel der Seele rein zu bewahren, damit sie die Strahlen rein auffängt, die aus dem Gegenstand ihr Kunde bringen vom reinen Urbild; und vertrauend und liebend der Führung der Dinge zu folgen. Die religiöse Erkenntnis erweist sich hier als eine liebende Seins- und Werterkenntnis. Die Liebe treibt aber über die Dinge hinaus zu ihrem Ursprung, Urbild, Endziel. Darin zeigt diese Erkenntnis ihren religiösen Charakter. Doch mit all dem haben wir diese Erkenntnis noch nicht genügend abgegrenzt gegen die metaphysische Erkenntnis, wie wir sie in den Gottesbeweisen aus der Natur kennen lernten. Auch dort ist das emotionale Element nicht zu verkennen,

[140] Das Wort konnte mißverstanden werden, da es auch Vorbild, Modell bedeutet.

[141] I Sent. d 3, p. 1, a un., q 2 ad 4.

[142] Vgl. Gilson, Bonaventure, S. 196—227.

am wenigsten in dem Ordnungsbeweise aus der Würde der Dinge. Dort treibt die Liebe zum *Besten* Sein, das die Spitze allen wertvollen Seins ist. Aber auch in den Ursach- und Kontingenzbeweisen und den Argumenten aus der Zeitordnung und Zielstrebigkeit ist der Eros nicht nur und ausschließlich auf den *Begriff* des Ersten Seins gerichtet, sondern auf das *Erste Sein selbst*. Nach Bonaventura ist das Eidos immer nur Bild, das zurückspiegelt zum *Ursein*. Jede metaphysische Erkenntnis muß sich nach Bonaventura forttragen lassen zum wirklichen Wesen, das Ursprung, Urbild, Endziel ist. Der Eros, der das metaphysische Erkennen treibt, ist daher doch ein religiöser Eros, Liebe zur göttlichen Urquelle, zur göttlichen Schönheit und Güte. Metaphysische Erkenntnis ist nach Bonaventura religiöse Erkenntnis. Ist sie es nicht, so dringt der Eros zum wirklichen Sein nicht durch, er bleibt in Ideen haften und verliert sich in ihnen. Wahrheit um der Wahrheit willen suchen, führt auf Irrwege, wenn die Wahrheit nicht um der Ersten Wahrheit willen gesucht wird, die der Abglanz des Vaters ist. Wir müssen auch hier auf den folgenden Teil unserer Arbeit verweisen. Die Unterscheidung der oben geschilderten religiösen Erkenntnisweisen aus der Natur liegt darin, daß wir in einem Falle schauen und uns schauend weiterführen lassen, im andern Falle streng schlußfolgernd denken. Bei der Anschauungserkenntnis werden wir schneller zu Gott geführt, das Denken verläuft konkreter. Denn der *konkrete* Gegenstand deutet auf Gott hin, wir bedürfen nicht des Umweges über farblose Begriffe und reflektierte Schlußfolgerungen, die unser Denken leicht absorbieren. Wir treten persönlicher mit Gott in Beziehung, nicht mit der Idee seines Seins, sondern mit dem persönlichen Gott, der aus jedem Ding zu uns redet. Sprechen wir in beiden Erkenntnisweisen von religiöser Erkenntnis, so dürfen wir doch sagen, daß die Anschauungserkenntnis in weit höherem Grade religiöse Erkenntnis ist, als die induktiv metaphysische.

Die Bedeutung der Gotteserkenntnis aus der Außenwelt liegt nach Bonaventura auch darin, daß sie die Seele in sich selbst zurückruft. Folgt sie der Führung der Außenwelt zu Gott, so wird sie bald gewahren, wieviel näher noch sie in ihrer eigenen Seele bei Gott ist. Auch die innere Erfahrung macht zwei verschiedene Erkenntniswege möglich, den des schlußfolgernden Denkens und den des betrachtenden Schauens, beide sind religiös, beide führen zu Gott als dem *Sein*. Die Gottesbeweise aus dem Erkennen und Streben haben uns im ersten und zweiten Abschnitt eingehend beschäftigt. Die Beschauung übergeht das eigentlich schlußfolgernde Denken und sieht im Innenleben unmittelbar Abstrahlungen und Ausstrahlungen der realen Macht, Weisheit und Güte Gottes.

Der Mensch ist Ebenbild Gottes; in Gedächtnis, Verstand und Wille — in Tatkraft, Weisheit und Güte spiegelt sich das göttliche Urbild, zeigt sich die Hinordnung auf das göttliche Gutsein. „Durch[143] die Dreieinigkeit ist die Seele gesiegelt, und in dieser Siegelung empfängt sie Unsterblichkeit, Vernunft und Freude. Unsterblichkeit, weil im Gedächtnis die Ewigkeit festgehalten wird; Weisheit, weil in der Vernunft die Wahrheit leuchtet, Freude, weil im Willen die Güte erfreut." Jedes Vermögen ist in seiner Art wieder ein Spiegel des dreieinigen Gottes, so der Wille; „denn[144] von Natur handelt er aus Gott, entsprechend Gott und wegen Gott; dies nach seiner Seinsweise, seiner Abbildlichkeit und Hinordnung". Nicht nur Spiegel Gottes sind die Vermögen. Sie haben Gott zum Gegenstand ihrer Tätigkeit, zum letzten, höchsten und eigentlichen Gegenstand. Die Vermögen selbst sind von der Weisheit und Güte Gottes berührt, und die Leuchtkraft und Feuerkraft des göttlichen Lichtes durchstrahlt und erwärmt sie. Der Mensch hat sich nur durch all die Hindeutungen, Spiegelungen, Vergegenwärtigungen Gottes in der Seele führen zu lassen zum Urgrund alles Seins und Wertes. Auch die Habitus, die sich der Mensch durch den Gebrauch der Vermögen erringt, spiegeln den dreieinigen Gott und führen zu ihm. Besonders in dem Werkchen de reductione artium ad Theologiam und in den Collationes in Hexaemeron hat Bonaventura mit viel Geist diese Hindeutungen auf Gott in allen Gebieten des Wissens und der Technik gezeigt. Die Philosophie, sagt er auch im Itinerarium[145], spiegelt in ihrer Gliederung die göttliche Dreieinheit. Die Naturphilosophie handelt von der Ursache des Seins und führt zur Macht des Vaters; die Vernunftphilosophie handelt von dem Grund der Erkenntnis und führt zur Weisheit des Sohnes, die Moralphilosophie handelt von der Ordnung des Lebens und führt daher zur Güte des hl. Geistes. Je tiefer wir aber in all diese seelischen Beziehungen hineinschauen, je williger wir uns von ihnen forttragen lassen, um so tiefer schauen wir geheimnisvolle Beziehungen in Gottes Sein, die nur noch der Glaube und die gläubige Vernunft zu deuten imstande ist.

Die religiöse Beschauung unserer Innenwelt ist in der Weise der Erkenntnis der Beschauung der Außenwelt durchaus verwandt. Die Innenschau führt uns unmittelbarer noch zu Gott. Doch muß

---

[143] Hexaem. Col. 2, n. 27. Vgl. Itin., c. 3; I Sent. d 3, p. 1, a un., q 2 ad 4.

[144] Breviloq., p. 3, c. 1.

[145] Itin., c. 3, n. 6; das schöne Werkchen de reductione artium ad Theologiam; dazu Trimolé, Deutung und Bedeutung der Schrift d. r. artium ad Th. d. hl. Bon. Franziskanische Studien, Jahrg. 8, 1921, Heft 2 u. 3, S. 172—188. Ferner Hexaem. Coll. 4 und 5.

die Beschauung der Außendinge vorangehen. Bonaventuras Schüler Matthaeus ab Aquasparta schreibt[146] ganz im Sinne des Meisters. „Nachdem die Seele durch die aus den Phantasmen abstrahierten Spezies aktualisiert und durch die Einwirkung von außen in Tätigkeit gebracht ist, da ist sie gleichsam durch eine geistige Wendung in sich selbst zurückgerufen. Die Seele, die gleichsam ganz in den Außendingen aufgegangen war, kann nun sich selbst, ihr Inneres und ihr Innerstes mit direktem Blicke unterscheiden und schauen." Freilich verlangt dies Schauen eine noch tiefere Klärung des Seelenspiegels und noch reinere Kraft des Sehens. Je tiefer die Innenschau zum Innersten der Seele vordringt, um so näher kommt sie Gott, denn Gott ist dem Innersten der Seele gegenwärtig. Dieses Vordringen gelingt der Seele nur, wenn sie sich immer mehr von der Beschauung der Außenwelt und ihrer eigenen Seele loslöst und sich ganz auf Gott selbst konzentriert. Leuchtet ihr in dieser Konzentrierung auf das göttliche Sein der klarste Gottesbeweis auf, der ontologische, so begegnet sie in ihrem Innersten in mystischer Weise der göttlichen Wesenheit. Diese Begegnung der Seele mit Gott wird uns im folgenden Teil noch beschäftigen müssen. Überhaupt können wir hier noch kein abschließendes Urteil über Bonaventuras Lehre von der religiösen Erkenntnis geben.

Wollen wir Bonaventuras Anschauungen über die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung geschichtlich eingliedern, so dürfen wir uns nach den vielen historischen Hinweisen in diesem Abschnitt wohl kurz fassen. Bonaventura zeigt sich als treuer Behüter und selbständiger Bearbeiter des gesamten überlieferten Gedankengutes. Aristoteles' Metaphysik und Physik, die jüdisch-arabische Spekulation, der Neuplatonismus, vermittelt durch Dionysius, den Liber de Causis, zum Teil durch Boëthius, durch Augustin, all das wirkt in der Hochscholastik und beeinflußt unseren Denker. Augustin war durch die jüngere Akademie gegangen und stand am Ende einer großen philosophischen Entwicklung. Zur realen Außenwelt hat er ein unmittelbares Verhältnis nie recht gewonnen. Aber er hat die Wirklichkeit des Geistigen und Übernatürlichen in einzigartiger Weise erfaßt. Die Innenwelt hat ihn zur Erkenntnis des Daseins und der Geistigkeit Gottes geführt. Von der Idee des wirklich daseienden Gottes aus sieht er die reale Welt. Er sieht die Außenwelt in ihren vielfachen Beziehungen zum Schöpfer. Sie führt ihn zu Gott. Das junge Mittelalter hatte zur Außenwelt die natürlichen Beziehungen des naiven Menschen. Es fehlte ihm aber an Methoden, aus der realen Welt auf den realen Gott zu

[146] Quaestiones disputatae selectae tom. I, S. 329. Grabmann l. c., S. 96.

schließen. Da war es neben der eigenen Gedankenarbeit, die nicht unterschätzt werden darf, vor allem die Induktion des Aristoteles, die dem Mittelalter das geistige Rüstzeug zu dieser Metaphysik bot. Bonaventura hat sich der aristotelischen Erkenntnislehre, die ihm durch arabische und christliche Aristoteliker und durch die neue Übersetzung gut bekannt war, durchaus nicht verschlossen. Dennoch geht er in seinen Gottesbeweisen nicht wie Thomas von der aristotelischen Einstellung zur Außenwelt aus. Gründe dafür sind uns bekannt. Die Behandlung der übernatürlichen Erkenntnis bei Bonaventura wird, so hoffen wir, weitere Aufschlüsse bringen [147]. Aber auch der skeptische Zug, der Augustin immer anhaftet, ist Bonaventura fremd. In der wirklichkeitsfrohen Betrachtung der Gotteswelt wirkt der Geist des hl. Franz nach. Er verbindet sich in Bonaventuras Meditationen mit dem spekulativen Eros St. Augustins, der den Menschen heimwärts führt zum wirklichen Urbild aller Ideen und ihn emporreißt von Erkenntnis zu Erkenntnis, von Schau zu Schau. Von Augustins Geiste hat Bonaventura auch in den Werken Anselms, Bernhards, Hugos, Richards und Alexanders den Hauch gespürt.

[147] Siehe auch das Schlußkapitel.

II. Die übernatürliche religiöse Erkenntnis.

1. Der Glaube.

Gott, der Gegenstand der religiösen Erkenntnis, ist in seinem Wesen unendlich, das erkennende Subjekt aber begrenzt. Wohl ist der Mensch für eine Weisheit geschaffen, die all seine Erkenntniskräfte übersteigt. Aber Gott ist frei, die Grenzen seiner Mitteilung selbst zu bestimmen. Notwendig leuchtet aus aller Schöpfung der Abglanz des Ewigen Wesens. Natur und Seele führen den Menschen zu Erkenntnissen eines höchsten unendlichen Gottes, aber die Grundstrebung des Menschen, die Liebe, durch diese Erkenntnisse angeregt, treibt über sie hinaus. Diese naturgegebene Lage verschlechterte sich durch den Sündenfall. Verstandes- und Willenskräfte wurden wesentlich geschwächt und Neigungen entstanden in der Seele, die vom religiösen Gegenstand ablenkten. Aber die freie übernatürliche Offenbarung Gottes kommt der Liebesbewegung des Menschen, die Gott selbst in die Seele gelegt hat, entgegen. Die Erkenntnis des Menschen, von Natur auf Übernatürliches gelenkt, doch ohne Kraft, es aufzufassen, wird erhöht und geläutert und in eine ganz neue, in die übernatürliche Lage erhoben. Ein neuer Erkenntnisakt entspricht dem neu sich offenbarenden Gegenstande.

Die christliche Lehre vom Glauben hat eine ebenso verwickelte als interessante Geschichte. Zur Zeit der Hochscholastik kommt die Entwicklung zu einem vorläufigen Abschluß. Bonaventura[1] und Thomas haben für diese Klärung des Glaubensbegriffes ein hervorragendes Verdienst. Wir begnügen uns damit, Bonaventuras Ansicht kurz zu zeichnen, um die Eigenart dieser religiösen Erkenntnis und ihre Beziehungen zur natürlich religiösen Erkenntnis verstehen zu können.

Der Glaube ist nach Bonaventura keineswegs eine unnatürliche, den natürlichen Fähigkeiten des Menschen aufgepfropfte Erkennt-

[1] Zu Bonaventura die vorzügliche Schrift von Ziesché, Verstand und Wille beim Glaubensakt. Paderborn 1909. Der Glaube ist behandelt nis, sondern wesentlich Vervollkommnung. Die Überhöhung unserer III Sent. d 23—25.

nis, sondern wesentlich Vervollkommnung. Die Überhöhung unserer natürlichen Erkenntnis ist im Diesseits der Glaube, im Jenseits das Schauen der göttlichen Wesenheit. Gratia supponit naturam. Es entspricht geradezu der Rechtheit des geistigen Lebens, daß der Intellekt sich im Glauben der höchsten Wahrheit gefangengebe wie der Wille in Hoffnung und Liebe dem höchsten Gute[2].

Andererseits ist der Glaube doch schlechthin übernatürlich. Er gehört zu den drei theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe, die der Mensch sich nicht durch seine eigene Tätigkeit erwirbt, die ihm vielmehr übernatürlich eingegossen werden. Bonaventura unterscheidet zwischen fides informis und fides charitate formata. Durch die Verbindung mit der theologischen Tugend der Liebe wird der Glaube der Liebe zu Gott dienstbar. Der Glaube wird die geistige Kraftquelle, die uns zu Gott heimführt. Aber auch die fides informis ist eingegossene Tugend. Die heiligmachende Gnade und die göttliche Tugend der Liebe ändert das Wesen des Glaubensaktes und Glaubenshabitus nicht[3].

Der übernatürliche Akt des Glaubens ist ein Akt, der in der Natur der Seele kein Analogon besitzt. Er stützt sich wesentlich auf eine übernatürliche Erleuchtung. Die Mitteilung des Glaubens*inhaltes* geschieht freilich auf dem gewohnten Wege jeder menschlichen Mitteilung; „denn[4] niemand weiß, wie die Glaubensartikel heißen und wie viele es gibt, wenn er sie nicht durch Lesen oder Zuhören kennen lernt, es sei denn, daß er diese Kenntnisse durch ein besonderes Privileg besitzt." Sprechen wir aber vom formalen Prinzip „quantum ad illud quod facit assentire", so sieht man den Unterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben. „Denn[5] manche stimmen der gehörten Wahrheit aus menschlichen Überzeugungen zu, z. B. aus Liebe und Verehrung zum Verkünder, oder wegen Wunder, oder wegen Gründen und Beweisen. Ein solcher Glaube ist schlechthin erworben, und man darf nicht sagen, er habe Tugendcharakter, da er jede Kraft und Stütze verliert, wenn man die menschliche Überlegung ausschaltet." Man kann diese natürliche Gläubigkeit nicht einmal zu den natürlichen Tugenden rechnen, da sie den Weg zum Irrtum offen läßt[6]. Noch viel weniger hat die Gewöhnung innere Beziehungen zum Wesen des Glaubens. „Man[7] muß beachten, daß man sich im Glauben auf

---

[2] III Sent. d 23, a 1, q 1, i c; tom. III, S. 471a; vgl. Grabmann, Matthaeus, S. 120.

[3] III Sent. d 23, a 2, q 4 und 5.

[4] l. c. a 2, q 2 conclusio 1.

[5] l. c. conclusio 2.

[6] l. c. a 2, q 1 ad 5.

[7] l. c. a 2, q 2 ad 2.

doppelte Weise auf die Heilige Schrift stützen kann, entweder weil man glaubt, die Heilige Schrift sei vom Heiligen Geiste inspiriert und geschaffen — — diese Gläubigkeit gehört zur Tugend des Glaubens. Oder aber man glaubt der Heiligen Schrift, weil die Väter daran geglaubt haben, von deren Spuren man sich nicht entfernen will. So aber stützt sich die Gläubigkeit auf menschliche Gründe, sie gehört nicht zur Tugend des Glaubens, sondern ins Gebiet der Gewöhnung." Bonaventura zieht also einen scharfen Strich zwischen der übernatürlichen Tugend des Glaubens und dem natürlichen Vertrauen in irgendeine Autorität. „Credere [8] secundum quod est actus fidei virtutis debetur auctoritati non cuilibet, sed auctoritati divinae, cui quidem auctoritati nemo assentit *propter se* et super omnia *nisi per divinam illuminationem.*" Die Tugend des Glaubens ist nach Bonaventura die Geneigtheit, seinen Verstand der Ersten Wahrheit *um ihrer selbst willen* gefangen zu geben durch das Fürwahrhalten des Mitgeteilten.

Der übernatürliche Glaube stützt sich auf die erste Wahrheit, wie das echte Wissen: das Sehen der Ideen und das schlußfolgernde Zurückgehen auf die Grundsätze des Denkens. Im Wissen aber sind die Einsicht in den Sachverhalt und die Sicht, daß die erkannte Wahrheit notwendige Geltung hat, verbunden. Im Glauben fehlt die Einsicht in die Wahrheit des Urteils. Das Fehlen dieser Einsicht ist dem Glauben wesentlich. Aber anderseits ist ebenso wesentlich die Sicht, daß die Wahrheit notwendige Geltung besitzt, vorhanden.

Trotzdem ist der Glaube nach Bonaventura ein Erkenntnisakt, der auf die Einsicht in den Sachverhalt zurückzuführen ist. Die Erste Wahrheit hat diese Einsicht, aber sie teilt sie dem Menschen nicht mit, sondern beleuchtet mit übernatürlichem Gnadenlicht die geoffenbarte Wahrheit als eine von Ihr geoffenbarte und umkleidet sie dadurch mit dem Charakter notwendiger Geltung. Sie erhöht zugleich durch diese übernatürliche Erleuchtung die menschliche natürliche Sehkraft, damit sie diesen Charakter erkenne. Die übernatürliche Beeinflussung wird auch gelegentlich eine übernatürliche Stimme genannt, die bezeugt, daß die Wahrheit eine Offenbarung der Ersten Wahrheit ist, und die den Willen bewegt, den Verstand zur Annahme der Lehre anzuregen. Einen Unterschied sieht Bonaventura zwischen dem übernatürlichen Sprechen und Erleuchten nicht. Es handelt sich in beiden Fällen um übernatürliche Beeinflussung oder Inspiration. „Diese Inspiration [9] ist ein Effekt Gottes in der Seele. Diesen Effekt kann die Seele in sich selbst erkennen, obgleich sie nicht *voll* erkennt, von wem er ist." Das heißt, sie

---

[8] l. c. Vgl. die folgende q 3.

[9] In Joann., c. 6, v. 45 f.; vgl. III Sent. d 24, dub. 2.

erkennt wohl, *daß* diese Wirkung von Gott kommt, aber sie sieht nicht Gott selbst. Die Erleuchtung in der gewissen Erkenntnis und im Glauben zeigt manches Verwandte, aber auch wichtige Unterschiede. Jene ist natürlicher Art, diese übernatürlich; jene ist unmittelbare Berührung des wesenhaften göttlichen Lichtes, diese ist ein Effekt, ein geschaffenes Licht übernatürlichen Charakters; jene ist Einsicht in den notwendigen und allgemeingültigen Charakter einer Idee und eines Urteils, diese ist die Sicht, daß einem Urteil absolute Geltung zukommt. Bei der Einstrahlung des Logos erfährt der Mensch nicht das göttliche Licht als solches. Er erschließt es aus dem Geltungscharakter von Ideen und Denksätzen. Der Gläubige sieht im übernatürlichen Glaubenslichte die übernatürliche Umkleidung der Lehre mit göttlicher Autorität und erfährt die Mahnung, der göttlichen Autorität den Verstand gefangen zu geben.

Diese übernatürliche Einwirkung in die Seele macht die Annahme des Glaubensgutes vernünftig, jedoch nicht notwendig. Die evident erkannte Wahrheit ist von zwingender Geltung. Ihr kann sich der Verstand nicht entziehen. Die Erfassung einer solchen Wahrheit ist daher nicht vom Willen angeregt. Bonaventura stimmt darin ganz mit Thomas und der gesamten Hochscholastik überein, daß er in der Vollziehung des Urteils selbst eine wesentliche Mitwirkung des Willens ablehnt, wenn auch zugegeben wird, daß ganz allgemein jede geistige Tätigkeit vom Willen in Bewegung gesetzt wird. Beim Glauben fehlt aber die Nötigung, die der Evidenz entspringt. Es muß also etwas anderes das Fehlen der Evidenz in den Sachverhalt ersetzen. Das könnte eine rein natürliche Schlußfolgerung sein. Man könnte sagen: die göttliche Wahrheit hat diese Lehre geoffenbart. Also ist es evident, daß diese Lehre wahr ist, auch wenn ich sie nicht einsehe. Baut der Glaube auf diesem logischen Schluß auf, so würde er den Charakter des Glaubens aufgeben und zudem den übernatürlichen Grund des Erkenntnisaktes. Diesen Weg lehnt daher Bonaventura ab. Es bleibt nur der Wille, eine freie Willensentscheidung, die den Intellekt veranlaßt, sich der Autorität der Ersten Wahrheit gefangen zu geben. Die Zustimmung selbst ist ein Erkenntnisakt, aber sie kommt unter dem bewegenden Einfluß des Willens zustande. „Niemals[10] wäre der Glaube eine Tugend, so sehr er auch den Verstand erleuchten sollte, wenn er nicht den Willen auf irgendeine Weise recht machen würde. Das zeigt sich bei einem Vergleich mit der Gabe der Prophezeiung. Sie erleuchtet den Verstand in bezug auf denselben Gegenstand wie der Glaube; dennoch wird sie nicht Tugend genannt, weil in jener Erleuchtung der Wille nicht mitwirkt, wie er mitwirkt in der Zustimmung und dem Akt des Glaubens."

[10] III Sent. d 23, a 1, q 2, i c Schluß.

Gegen den Tugendcharakter des Glaubens erhebt Bonaventura drei Einwendungen. Wie[11] kann der Glaube eine Tugend sein, wenn sein Gegenstand das Wahre ist? „Virtus est in bonum et scientia est in verum[12].“ Ferner: „Es[13] ist tadelnswert für den Menschen, etwas ohne Grund zu wollen; also wird es aus derselben Erwägung heraus tadelnswert sein, ohne Grund zu glauben.“ Ferner fragt er sich[14], ob denn die Wissenschaft der Tugend nicht näher sei als der Glaube, da doch der Satz gelte, „je vernünftiger ein Akt ist, um so näher steht er der Tugend[15]“. Bonaventura antwortet auf den ersten Einwand: „Auf[16] verschiedene Weise ist das Wahre Gegenstand des Glaubens und der Wissenschaft. Gegenstand der Wissenschaft ist das Wahre, weil es das eingesehene Wahre ist; Gegenstand des Glaubens aber, weil es das Wahre ist, nicht das eingesehene Wahre, sondern das heilbringende Wahre. Denn weil es nicht eingesehen ist, ist zu seiner Erkenntnis ein anderer Habitus nötig als der Habitus der Wissenschaft. Weil es heilbringend ist, ordnet dieser Habitus zum Heil und seligen Leben hin und hat daher das volle Wesen der Tugend. Darum besteht kein Widerspruch dazwischen, daß der Glaube auf das Wahre sich richte und eine Tugend sei, weil er nach der doppelten eben angeführten Eigenart anders als die Wissenschaft auf das Wahre hingelenkt ist. Er richtet sich auf die nicht eingesehene und die heilbringende Wahrheit. Weil sie nicht eingesehen ist, wird freiwillig geplant, weil sie nicht nur nicht eingesehen, sondern heilbringend ist, wird freiwillig und verdienstlich geglaubt, beides Eigenschaften, die der spekulativen Wissenschaft fremd sind. (Damit leugnet Bonaventura nicht den sittlichen Wert der wissenschaftlichen Arbeit). Daher ist die Wahrheit, worauf der Glaube sich richtet, eine Veritas secundum pietatem[17], die den Katholiken wohl bekannt ist, aber den Philosophen unbekannt geblieben ist.“

Die *Vernünftigkeit* des Glaubens aber ergibt sich daraus, daß die Autorität der Ersten Wahrheit den Platz der Begründung ausfüllt. „Wir[18] wissen aber, daß diese höchste Wahrheit nicht lügen kann, und daß es daher unfromm (impium) ist, ihr nicht zu glauben.“ Zum letzten Einwurf unterscheidet Bonaventura eine zweifache Vernünftigkeit. Einmal nennen wir vernünftig, was in Übereinstimmung ist mit der vom Lichte der höchsten Wahrheit

---

[11] III Sent. d 23, a 1, q 1, op. 2.
[12] l. c.
[14] l. c. op. 4.
[15] Aristoteles, Ethik VI, c. 13; 1144b.
[16] l. c. ad 2.
[17] Siehe unten vor allem Abschnitt 3.
[18] l. c. ad 3.

erhobenen und erleuchteten Vernunft, zweitens was in Übereinstimmung ist mit der Vernunft, sofern diese von der sinnlichen Erfahrung abhängt [19]. Der Grundsatz: „Je vernünftiger ein Akt ist, um so näher steht er der Tugend," gilt nur von der ersten Bestimmung des Vernünftigen. Für die zweite Bestimmung ist er falsch. „Denn [20] die Vernunft, die dem Sinnlichen zugewandt ist, beurteilt oft, was wahr ist, als falsch, was gut ist, als schlecht und umgekehrt. Daher erscheint vieles ihr als unvernünftig, was sehr vernünftig ist. Das ist ganz offenbar. Denn vieles erscheint Philosophen unvernünftig, was Christen sehr vernünftig scheint, z. B. sich ganz zu enthalten, nur vom Betteln leben und ähnliches. Wie das Urteil des Mannes das des Kindes überragt, so überragt das Urteil des Christen das Urteil eines Philosophen, und das Urteil der Vernunft, die aufwärts gerichtet ist, das Urteil der Vernunft, die zu dem Niederen herabgedrückt ist." Weil aber die Einsicht fehlt, gestaltet sich der Glaubensakt zu einer Huldigung Gottes: Damit ist der Tugendcharakter des Glaubenshabitus erwiesen [21].

Aus dem Gesagten erwächst die Frage, *in welchem natürlichen Vermögen die übernatürliche Tugend des Glaubens ihren Sitz habe.* Diese Frage wurde in den Tagen Bonaventuras sehr lebhaft erörtert. Auch Bonaventura hatte anerkannt, daß der Gegenstand des Glaubens das Wahre sei, und daß die Annahme der Wahrheit ausschließlich dem Verstande zukomme, wenn auch beim Glauben unter dem bewegenden Einflusse des Willens. Thomas hat daraus die Folgerung gezogen, daß der Glaube dem Intellectus speculativus zuzuschreiben sei. Er fügt freilich hinzu [22]: „Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absoluto, sed secundum quod subditur imperio voluntatis." Andere Gelehrte schrieben gerade wegen der Bedeutung des bewegenden Willens den Glauben dem Intellectus practicus zu. Wieder andere folgten Hugo von St. Viktor [23], der im Willen das Wesen des Glaubens fand, im Verstande das Material. Bonaventura findet in seiner versöhnenden Art in all diesen Anschauungen einen Teil von Wahrheit. Doch waren es auch sehr wichtige grundsätzliche Erwägungen, die ihn veranlaßten, neben

---

[19] II Sent. d 24, p. 2, a 1, q 1, i c.

[20] III Sent. d 23, a 1, q 1 ad 4; vgl. l. c. q 2 und 4; d 24, a 2, q 3 und dub. 1.

[21] „Captivatio intellectus in obsequium summae Veritatis spectat ad rectitudinem vitae." III Sent. d 23, a 1, q 1, i c. Aus theol. Gründen ist die Darstellung darum ein wenig bedenklich, weil es scheinen könnte, der Glaube ordne sich dem Schema der natürlichen Tugenden ein. Dem aber widerspricht Bonaventura ausdrücklich. Er will nur mit Vernunftgründen aufdecken, daß der Glaube eine Tugend sei.

[22] De Veritate, q 14, a 4.

[23] De Sacramentis I, p. 10, c. 3.

der spekulativen Vernunft auch die praktische Vernunft und den Willen zur vollen Geltung kommen zu lassen. Er sagt[24]: „Wenn der Glaube eine Tugend ist, die lobenswert und verdienstlich ist, so muß er in den freien Willen verlegt werden. Ferner, wenn der Glaube ein Habitus ist, wodurch der Verstand sich in den Gehorsam Christi gefangen gibt, und sich stützt auf die Erste Wahrheit um ihrer selbst willen, und der Verstand in dieser Hinsicht in gewisser Weise spekulativ genannt wird, so muß der Habitus des Glaubens im gewissen Sinne im Verstande sein, sofern er spekulativen Charakter hat. — Da der Verstand zur Unterwerfung an die Erste Wahrheit nicht durch sein Urteil, sondern durch den Befehl des Willens befähigt wird, so steht der Glaube nicht in Beziehung zum Intellekt, sofern er *lauter* spekulativ ist, sondern er muß im Intellekt sein, insoweit dieser in gewissem Sinne angewandt und vom Willen bewegt ist. — Ferner, da das Glauben-Wollen selbst wesentlich zum Glauben gehört, folgt, daß dieser Habitus nicht nur Beziehung zum Intellekt hat, sofern er sich beschauend auf die erste Wahrheit richtet, auch nicht nur, sofern er vom Willen geneigt gemacht wird, sondern auch zum Willen selbst." Er faßt daher seine Ansicht dahin zusammen, daß der Glaube als Tugend dem freien Willen zuzuschreiben sei, als Habitus aber dem Intellectus speculativus, practicus und dem Willen.

Naturgemäß erhebt sich alsbald die Frage, kann der Glaube, da er *ein einfacher* Habitus ist, mit jenen verschiedenen Vermögen eine so enge Verbindung eingehen? Bonaventura bejaht dies, und zwar auf Grund seiner Anschauungen vom freien Willen und von der Einheit des Seelenlebens, Anschauungen, die für seine Lehre von der religiösen Erkenntnis von allergrößter Bedeutung sind. Der freie Wille ist nach Bonaventura[25] kein eigenes Seelenvermögen, das sich von Verstand und Willen unterscheidet, wie Alexander von Hales[26] und Albertus Magnus wollten. Erkenntnis und Wille wirken in der Willensfreiheit. Diese entsteht durch das Zusammenwirken der beiden Kräfte, die in sich beide frei sind, sofern sie aufeinander bezogen sind. Die Willensfreiheit ist daher nicht ein akzidenteller Habitus der beiden Vermögen, sondern eine innerwesentliche Bestimmtheit. Dem Erkennen ist die Ermöglichung der Freiheit eigen, dem Willen der Vollzug. Diese freie Selbstmacht ist das Höchste in der Seele, nicht der Wille als solcher. Da aber die

---

[24] III Sent. d 23, a 1, q 2 concl. 1; tom. III, S. 476b.

[25] Siehe die hervorragenden Ausführungen Bonaventuras in II Sent. d 25; Lutz, Psychologie, S. 163—177; Ziesché l. c., S. 57—63; Gilson l. c., 388—394.

[26] S. th. q 72, m 2, a 1, § 2; zu Albert. vgl. S. th. II tr. 14, q 91, m 1.

Willensfreiheit bereits Habitus ist, kann sie nicht selbst wieder Träger eines Habitus, des Glaubenshabitus, sein. Darum hat nach Bonaventura der Glaube als Habitus seinen Sitz in den beiden Vermögen. Die mit diesem Habitus des Glaubens ausgestatteten seelischen Vermögen wirken auf Grund ihrer freien Selbstmacht tugendhaft. Sofern der Habitus des Glaubens den Verstand geneigt macht, den Geltungscharakter des Urteils zu sehen, der Wahrheit zuzustimmen und sich in dieser Unterwerfung an die Autorität der Ersten Wahrheit vom Willen leiten zu lassen, hat er im Verstande seinen Sitz. Sofern er aber den Willen dauernd geneigt macht, den Verstand zur Unterwerfung zu bewegen, ist er ein Habitus des Willens.

Wie kann aber derselbe Habitus verschiedenen Seelenvermögen angehören? Bonaventura sieht die Lösung in der organischen Verbindung der Vermögen untereinander[27]. Neben der Willensfreiheit und der Tugend des Glaubens sieht er auch in der Wissenschaft einen gemeinsamen Habitus. Er gehört in einer Hinsicht dem Gedächtnis an, sofern dieses die Begriffe bewahrt, in anderer Hinsicht der Intelligenz, sofern diese sich leicht den Begriffen zuwendet. „Denn obwohl die Vermögen unterschieden sind, so haben sie dennoch ihre Verbindung in dem Einen Subjekt. Darum kann in ihnen die Einheit der Eigentümlichkeit bestehen, wie man behauptet, daß Eine Gesundheit in vielen Gliedern innerlich lebt und Eine Vornehmheit in vielen Gliedern sich nach außen zeigt."

Viel innerlicher noch als die Glieder des Körpers sind die Vermögen miteinander verbunden. Im Sentenzenkommentar hat Bonaventura die Frage untersucht. Er will den realen Unterschied zwischen den Vermögen und der Seele nicht leugnen, ihn aber auch keineswegs überspannen. Er schließt sich daher Alexanders[28] und Johannes von Rupellas Meinung im wesentlichen an. Bonaventura sagt[29]: „Die Vermögen der Seele sind nicht mit der Seele identisch als ihre inneren und wesentlichen Prinzipien, aber auch nicht so unterschieden, daß sie einer andern Gattung angehören, wie die Akzidenzien, sie sind vielmehr in genere substantiae per reductionem." Sie gehören also in die prädikamentale Klasse der Substanz, und zwar darum, weil sie auf die Substanz auf analytischem Wege zurückzu-

---

[27] III Sent. d 23, a 1, q 2, i c, S. 477a.

[28] S. th. q 65, m 1; vgl. q 21, m 1. Siehe Schneider, Albert I 37; Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre. Philos. Jahrbuch 1888, 214—218; Manser, G. M., Johann von Rupella, Jahrb. f. Philos. und spek. Theol., 1912, 297f.

[29] II Sent. d 24, p. 1, a 2, q 1, i c, opinio 3, tom. II, S. 560a; vgl. l. c. ad 8; I Sent. d 3, p. 2, a 1, q 3; Lutz, Psychologie, S. 81—85; Ziesché l. c., S. 63—72; Ostler, Psychologie des Hugo v. St. Viktor. Beitr. z. Gesch. d. Phil. des M. A. VI 1, S. 92; Luyckx l. c., S. 85ff.; Gilson l. c., 327—334.

führen sind. Wenn sich eine Bestimmung aus dem Wesen des Dinges ergibt, so kann sie nicht in der Beziehung des Akzidenz zu dieser Substanz stehen. Die Vermögen sind der Seele konsubstanzial.

Auch Thomas[30] spricht nicht durchgängig von Akzidenzien; er nimmt wohl ein Mittleres zwischen Substanz und Akzidenz an und faßt daher die Verbindung von Seele und Vermögen bedeutend lockerer als Bonaventura. Für Thomas ist daher auch der Unterschied der einzelnen Vermögen ein wesentlicher. Für Alexander und Bonaventura hingegen sind die Vermögen wohl untereinander unterschieden, aber nicht verschiedene Wesen. Mit dieser Anschauung ist die Einheit des Seelenlebens sehr stark begründet. Jede Tätigkeit Eines Vermögens ist *Tätigkeit der Seele* und zieht die gesamte Seele mit all ihrem Vermögen in Mitleidenschaft. So ist auch die Wesensbeziehung zwischen Seins- und Werterkenntnis und emotionaler Stellungnahme psychologisch bei Bonaventura tief fundiert. Er vertritt offenbar die Auffassung Augustins[31], daß jede Tätigkeit dem Wesenskern der Seele entspringt. Auch Thomas will das Zusammenwirken der Vermögen nicht leugnen. Er spricht von einer Circumitio der Vermögen. Doch ist die Scheidung der Vermögen voneinander und von der Seele bei Thomas weiter. Er hat die von Aristoteles angeregte Denklinie wohl gar nicht im Sinne des Meisters selbst zu Ende gedacht.

Der *Inhalt des Glaubens* ist Gott, „principaliter non solum credit *Deo* sed etiam *de Deo* et circa Deum"[32], Gott in seiner transzendentalen Wesenheit, Gott als Schöpfer, Erlöser und Vollender[33]. Zum Glauben gehört anderseits alles, was Gott auf übernatürliche Weise offenbart. Aber die ganze Offenbarung ist Gottbezogen. Die Auferstehung des Fleisches ist nur darum Teil der Offenbarung und des Glaubens, weil sich in ihr Gottes Kraft und Gerechtigkeit zeigt. *Die Bürgschaft* aber dafür, daß der Gläubige sich den wahren Inhalt der Offenbarung aneignet, liegt darin, daß Gott durch innere Erleuchtung die Lehre des Glaubens mit Geltungscharakter umkleidet. Diese Erleuchtung ist nicht Offenbarung. Bonaventura will die Möglichkeit einer Privatoffenbarung nicht leugnen. Aber für die Gesamtheit der Gläubigen ist die Offenbarung abgeschlossen. Das Offenbarungsgut ist der Kirche anvertraut. Gott umkleidet also nur die Wahrheiten in der Seele mit

---

[30] I Sent. d 3, q 4, a 2; S. th. q 54, a 3; q 77, a 1 und 3; de spiritualibus creaturis q un., a 11, i c.

[31] Trin. IX, c. 4, n. 5; c. 5, n. 8; X, c. 11, n. 18; vgl. Fr. Eustachii quaestiones disputatae, disp. 3 in De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam, Quaracchi 1883, S. 193.

[32] III Sent. d 26, a 1, q 2, i c.

[33] III Sent. d 28, a un., q 1 ad 3.

dem Geltungscharakter, die die Kirche lehrt. Eine Privatoffenbarung könnte mit der Lehre der Kirche nicht in Widerspruch stehen [34]. Die Überzeugung, eine Privatoffenbarung empfangen zu haben, würde in diesem Falle auf eigener Täuschung oder auf Täuschung durch einen von Gott abgefallenen Geist beruhen. Die Lehre von der Kirche ist aufs engste verwachsen mit der Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift, von der Menschwerdung, vom mystisch-sakramentalen Fortwirken Christi, Lehren, die wir auf Grund der übernatürlichen Erleuchtung als Glaubenslehren erkennen. Neben die subjektive Bürgschaft, die in der Erleuchtung des Einzelnen besteht, tritt die objektive Bürgschaft, die in der allgemein zugänglichen Lehre der Kirche besteht. Ein Gegensatz zwischen übernatürlicher Inspiration und Kirchenlehre ist objektiv ausgeschlossen. Subjektiv konnte Bonaventura eine Spannung nicht empfinden. Der Organismus des corpus Christi mysticum war spekulativ in den großen Weltorganismus, der heimwärts und aufwärts zu Gott strebt, eingebaut. Nicht einmal die Erleuchtung des Glaubens, die Gott jedem einzelnen zukommen läßt, ist nur indivualistisch zu fassen. Sie gehört zu dem Lichtstrom, der von Gott ausgeht und zu Gott zurückkehrt, um das Universum zurückzuführen. Sie gehört insbesondere zu dem Gnadenstrom, der von dem Haupt des corpus mysticum, von Christus auf die Gemeinschaft überströmt. Bonaventura war als Mensch des Mittelalters mit der natürlichen und übernatürlichen Gemeinschaft verwachsen. Das Sozialdenken, -wollen, -fühlen war im Mittelalter so stark, daß es als etwas Selbstverständliches nicht einmal zum Problem des Nachdenkens wurde. Das Mittelalter besaß dadurch eine Gesamtseele, die darum die Einzelseele nicht erdrückte, sondern hob, weil die Gesamtseele aus den Einzelnen herauswuchs. Erst als dieser Prozeß erstarrte, als die Einzelseele sich in Gegensatz zur Gemeinschaft stellte und fand, konnte die Wechselbeziehung zwischen der abgeschlossenen Offenbarung, die der Gemeinschaft anvertraut ist, und der immer neuen göttlichen Erleuchtung des Einzelnen als Gegensatz empfunden werden. Die Glaubenslehre schien etwas Starres einerseits, etwas Fremdes anderseits. So hat Bonaventura sie in keiner Weise gesehen. Zwar waren ihm die Grundlehren des Glaubens im Symbolum festgelegt [35]. Aber diese Festlegung geschah und geschieht durch die Bejahung der mit Christus verbundenen Gemeinschaft. Zudem wird die Lehre Christi stets tiefer erkannt. Der Glaubensprozeß in der Gemeinschaft erweist sich als eine Explicatio Implicitorum [36]. Auch in einer größeren oder geringeren Einstrahlung des göttlichen Lichtes

[34] Hexaem. Col. 22, n. 42.
[35] III Sent. d 25, a 1, q 1.
[36] l. c. a 2, q 1.

ist ein organisches Wachsen des Glaubens in der Gemeinschaft und im einzelnen möglich[37]. Ob auch ein Wachstum in der Gewißheit möglich ist, muß am gegebenen Orte untersucht werden.

Die Frage, ob Glauben und Wissen zusammen in der Seele bestehen können, war auch im Mittelalter bereits vielfach erörtert. In bezug auf *die sinnliche Wahrnehmung* bejaht Bonaventura[38] die Frage in Übereinstimmung mit Alexander[39] und Thomas[40]. Zwar handelt es sich nicht eigentlich um denselben Gegenstand. Was sich dem äußeren Sinn einfach und restlos zeigt, kann nicht Gegenstand des Glaubens sein. Es wird evident erkannt. Die Apostel aber *sahen* die Menschheit Christi evident und *glaubten* an die Gottheit. Die Verborgenheit der Gottheit war notwendig für den Glauben, nicht die der Menschheit. Diese verbürgt nach dem Scheiden Christi aus der Welt eine höhere Reinheit des Glaubens. Die überragende menschliche Persönlichkeit Christi zog die Apostel in ihren Bann. Immerhin war der Glaube der Apostel auch zu Lebzeiten Christi ein freiwilliger und schwerer Akt.

Die weitere Frage, ob Wahrscheinlichkeitserkenntnis und Glaube zusammen bestehen können, entscheidet Bonaventura[41] mit der Conclusio: „Auf *denselben Gegenstand* können sich Glaube und wahrscheinliche Meinung beziehen, nicht sofern diese noch mit Zweifel verbunden ist, sondern sofern sie eine Annahme bedeutet, die aus Wahrscheinlichkeitsgründen Entstehung und Niederschlag gefunden hat." Er erläutert seine Auffassung mit den Worten: „Sofern die Meinung verbunden ist mit der Furcht vor Irrtum und mit Schwanken, ist sie mit dem Habitus des Glaubens in bezug auf denselben Gegenstand unvereinbar, weil der Glaube volle Zustimmung zu einer der beiden Seiten verursacht, so daß er das Gegenteil durchaus falsch und irrtümlich findet und nicht wegen eines neu hinzukommenden Grundes zur gegenteiligen Ansicht bewegt werden kann." Eine fluctuatio opinionis ist mit dem Glauben unvereinbar. In der zweiten Art der opinio „handelt es sich um die Meinung, die in dem gebräuchlichen Satz[42] zur Darstellung kommt: syllogismus dialecticus generat opinionem, syllogismus vero demonstrativus generat scientiam". Mit dieser Meinung ist der Glaube durchaus vereinbar. „Viele Gläubige haben in bezug auf den Glaubensgegenstand viele Wahrscheinlichkeitsgründe und viele probabele Gründe, die eine Meinung nach dieser zweiten Form verursachen. Diese (aus Gründen

---

[37] l. c. q 2.
[38] III Sent. d 24, a 2, q 1.
[39] S. th. III, q 68, m 7, a 2.
[40] S. th. II, II q 1, a 4 ad 1.
[41] III Sent. d 24, a 2, q 2. Conclusio.
[42] Aristoteles, Prior. I, c. 1; Poster. I, c. 2; Topik I, c. 1.

erzeugte) Meinung steht nicht im Widerspruch mit dem Glauben, sondern ist ihm untertan und dient ihm. Est enim in fidei fomentum quantum ad infirmos et in oblectamentum quantum ad perfectos." Auf diese für die religiöse Erkenntnis so wichtige Beziehung zwischen Glauben und Wahrscheinlichkeitsgründen müssen wir noch zurückkommen. Thomas[43], Scotus[44], Richard von Middletown[45] und andere fassen die opinio nur im ersten Sinne und lehnen daher ab, daß Glaube und opinio zusammen bestehen können. In der Sache stimmen sie mit Bonaventura überein.

Am interessantesten ist die Stellungnahme Bonaventuras[46] zur dritten Frage, ob *Glauben und wissenschaftliche Erkenntnis* denselben Gegenstand erfassen können. Bonaventura unterscheidet die Erkenntnis des klaren Schauens, wie wir sie im Jenseits zu besitzen hoffen, und die Erkenntnis, die vom schlußfolgernden Denken abhängig ist. Erstgenannte Erkenntnis beruht auf voller Evidenz und ist daher mit dem Glauben unvereinbar, dem die Nichtevidenz wesentlich ist. Auch die zweite Art der Erkenntnis fand Thomas nicht mit dem Glauben vereinbar. Bonaventura gibt Thomas' Ansicht ohne Kommentar richtig wieder[47]: „In dieser wissenschaftlichen Erkenntnis gibt der Verstand der erkennenden Sache hauptsächlich eben wegen der Begründung seine Zustimmung; er stimmt auch notwendig zu, und er stimmt einer Sache zu, die seinem Urteil unterworfen ist. Das Gegenteil ist beim Glauben der Fall, der der Ersten Wahrheit um Ihretwillen und freiwillig zustimmt, indem er den Verstand über sich emporführt. Darum sagen die Vertreter dieser Ansicht, daß der Habitus des Glaubens und des Wissens sich gegenseitig ausschließen, wie auch die göttliche Tugend der Liebe jene Liebe ausschließt, worin jemand Gott hauptsächlich wegen zeitlicher Vorteile liebt."

Bonaventura schließt sich dagegen der Ansicht derer an, die Glauben und Wissen wohl vereinbar finden. Er gibt aber dieser Anschauung eine eigene bedeutsame Begründung. Der Satz, der Wissende kann nicht ablehnen, was er weiß, wird von ihm durchaus

---

[43] S. th. II, II q 1, a 4; de Veritate q 14, a 9 ad 6.

[44] III Sent. d 24, q un., n. 17ff.

[45] III Sent. d 24, q 6. Vgl. das Scholion der Herausgeber v. Bonaventura III, S. 519.

[46] III Sent. d 24, a 2, q 3; III Sent. d 31, a 2, q 1; vgl. Ziesché, S. 103—110, der auch die Ansichten von Skotus und Petrus v. Tarentaise bringt und gegen eine irreführende Darstellung von Bonaventuras Auffassung bei den Herausgebern in Quaracchi, bei Schwane und Heinrich von Gent und Suarez und die halbrichtige bei Bartholomaeus de Barberiis und Malderi Stellung nimmt. Nur Gaudentius und Hauzeur geben Bonaventuras Auffassung vollständig richtig wieder.

[47] III Sent. d 24, a 2, q 3, opinio 1.

anerkannt[48]. Er findet auch durchaus nicht jede natürliche, nicht einmal die natürlich religiöse Erkenntnis mangelhaft wegen des Grades der Erkenntnis. Wie die Darstellung im ersten Teil unserer Arbeit zeigt, kann die Evidenz in den Schlüssen in bezug auf Gottes Dasein und Wesenheit erreicht werden. Soweit diese Evidenz erreicht wird, ist auch nach Bonaventura ein gleichzeitiger Glaube ausgeschlossen. Aber während der Forscher Thomas seinen Blick auf die Evidenz der Urteile und Schlüsse richtet, wendet der schauende Bonaventura sein geistiges Auge auf den Gegenstand. Da gewahrt er, daß ihm der religiöse Gegenstand in der natürlichen Erkenntnis in keiner Weise vollständig und klar gegenübertritt. „Obwohl[49] jemand mit notwendigen Gründen beweisen kann, daß Gott ist, daß Gott *Ein* ist; so kann er doch nicht das göttliche Sein selbst und die Einheit Gottes selbst unterscheiden und sehen, wie diese Einheit nicht im Widerspruch steht mit der Mehrheit der Personen, er müßte denn durch die Gerechtigkeit des Glaubens gereinigt werden[50]. Daher ist die Erleuchtung und Gewißheit einer solchen Wissenschaft nicht so groß, daß neben ihr die Erleuchtung des Glaubens überflüssig wäre. Im Gegenteil. Sie ist mit ihr zusammen in allerhöchstem Grade notwendig. Ein Beweis hierfür ist die Tatsache, daß einige Philosophen von Gott viel Wahres gewußt haben. Dennoch haben sie, da der Glaube fehlte, in vielen Dingen geirrt oder sich als unzulänglich erwiesen." „Auf[51] den Einwand, daß der Glaube sich auf einen Gegenstand bezieht, der die Vernunft überragt, die Wissenschaft aber auf einen Gegenstand, der ihr unterworfen ist, ist folgendes zu erwidern. Es steht nichts im Wege, daß ein und dasselbe verschiedenen Erkenntnisweisen unterworfen und überlegen ist[52], gewußt und geglaubt wird . . . Wenn nämlich die ewige Kraft und Gottheit durch erworbene oder *angeborene* Erkenntnis in sich erkannt werden kann, so überragt sie, soweit sie mit der Mehrheit der Personen, oder mit der Niedrigkeit unserer Menschennatur, die Gott annahm, in Beziehung gebracht wird, ganz und gar Vernunft und Wissenschaft." Diese Beziehungen sind aber für die religiöse Gotteserkenntnis durchaus wesentlich. Nach Bonaventura besitzt der Gläubige nur *eine* Idee von Gott, die Idee von Gott dem Dreieinigen.

Das Verhältnis von Glaube zu Wissen ist mit dieser Erörterung noch nicht geklärt. Es handelt sich um die Frage, ist der Glaube von natürlichen Begründungen unabhängig oder nicht. Was ist der

---

[48] l. c. ad 3.

[49] l. c. i c.

[50] Vgl. Augustin, Trin. I, c. 2, n. 4; und die wichtigen Ausführungen in I Sent. d 2, dub. 1 und 2.

[51] III Sent. d 24, a 2, q 3 ad 4.

eigentliche Grund, warum der Christ im übernatürlichen Glaubensakt der göttlichen Autorität zustimmt. Die nachtridentinische Spekulation hat sich bis auf unsere Tage eingehend mit dieser Frage nach der Analysis fidei befaßt. In den Voraussetzungen sind die Gelehrten einig, nämlich daß der Mensch mit seiner natürlichen Vernunft erstens Dasein, Wesen und Autorität Gottes erkennt, zweitens die Tatsache, daß Gott gesprochen hat und daß dies Offenbarungsgut von der Kirche recht übermittelt wird. Die Frage lautet: Stützt sich nicht der übernatürliche Glaubensakt auf die natürliche Erkenntnis dieser Grundlagen des Glaubens? Ist also die übernatürliche Erkenntnis nicht *abhängig* von der natürlichen? Gewiß setzt die Gnade die Natur voraus, aber ist es im Glauben nicht so, daß ich viel eher meiner eigenen Erkenntniskraft glaube als der göttlichen Autorität[53]?

Nach Suarez wird nicht nur der Inhalt des Glaubens, sondern auch die Tatsache der Offenbarung um des göttlichen Zeugnisses willen geglaubt. Lugo lehrt, daß die natürliche Erkenntnis der Glaubensgründe, die dem Glaubensakt vorausgeht, durch die Wirkung der Glaubensgnade eine übernatürliche Stärkung erfahren und so sich als gleichartiges Element mit der fides divina verschmelze. Manche Theologen suchen die Schwierigkeiten beider Theorien dadurch zu umgehen, daß sie die Erfassung der Tatsache der Offenbarung vom Glauben lösen und ausschließlich der natürlichen Erkenntnis zuweisen. Doch damit scheint trotz vorsichtiger Formulierung der Glaube tatsächlich irgendwie rationalisiert. Daher wenden sich neuere Theologen wieder Auffassungen zu, die der Hochscholastik näher stehen. Nach Mausbach stützt sich das Fürwahrhalten der Gottesoffenbarung nicht auf ein (früheres) Zeugnis Gottes; sondern das primum credibile, die „revelatio ipsa", wird immediate, propter se, per modum primi principii geglaubt. Freilich ist dieses Problem von Bonaventura und den übrigen Theologen des Mittelalters nicht ex professo behandelt. Der Grund liegt darin, daß der Glaubensakt als ein ganz und gar in sich selbst abgeschlossener, als ein sich völlig selbst genügender übernatürlicher Akt gesehen wurde. Bonaventura kennt nur eine einzige natürliche Vorbedingung zum Glaubensakt, die unter normalen Verhältnissen erfüllt sein muß, das natürliche Weitergeben der Glaubenslehren von Mensch zu Mensch. In der Glaubenseinstrahlung sieht der Empfänger, daß die Lehre von

[52] Im Corpus weist Bonaventura ausdrücklich auf das Analogon der Vereinbarkeit von Glauben und sinnlicher Wahrnehmung hin.

[53] Siehe jetzt Straub, De analysi fidei, Innsbruck 1922, der das ganze Problem in gründlicher Weise aufrollt und eine eigene Lösung vom Willen aus zu geben sucht. Ferner van Noort, De Fontibus Revelationis nec non de fide divina, Amsterdam 1906, S. 232 ff.; Mausbach, Kath. Moraltheologie, Bd. II, Münster 1921, S. 22 u. 26.

Gott der prima veritas uns mit der Verpflichtung der Glaubensunterwerfung angeboten wird. Damit ist eigentlich schon alles gesagt. Bonaventura stimmt hier mit Alexander, Albert, ja auch Thomas überein. Freilich hebt schon *Alexander*[54] die Bedeutung der praeambula fidei, der Gewißheit von der Existenz Gottes und der Tatsache seiner Offenbarung hervor. Sie *disponieren* zum Glauben; sofern sie den Glauben begründen sollten, kann von einem übernatürlichen Glauben nicht gesprochen werden. *Albert*[55] spricht von einer ratio inductiva. *Thomas* betont zum erstenmal scharf das Prinzip[56]: „Cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam." Dennoch will er nicht sagen, die natürliche Erkenntnis der Existenz Gottes sei conditio sine qua non des Glaubens. Er gibt vielmehr die Möglichkeit zu, daß der Mensch erst im Glaubensakt die volle Gewißheit von der Existenz Gottes gewinne. „Potest[57] aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo. Quamvis (so sagt er im Gegensatz zu Bonaventura) hoc etiam non sit *articulus fidei*, sed antecedens ad articulum, quia demonstratione probatur." „Nihil[58] tamen prohibet illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile[59], qui demonstrationem non capit." Ähnlich ist Thomas' Meinung von der Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung. Die praeambula fidei gehören nicht zu den Artikeln des Glaubens, sie gehen dem Glauben voraus, das heißt in der logischen Ordnung, nicht aber unter allen Umständen psychologisch. Hätte Thomas die letzte Ansicht vertreten, so würde er wohl das Problem erkannt haben, in welcher Beziehung denn nun der übernatürliche Glaube zu dem notwendig vorausgehenden natürlichen Wissen stehe. Aber nach seiner ausdrücklichen Lehre genügt das übernatürliche Licht zur Glaubenserkenntnis, auch ohne gewisse Erkenntnis der praeambula. *Bonaventura* lehrte, daß dem Menschen die Gottesidee eingeprägt sei. Die natürliche Gotteserkenntnis ist letztlich immer irgendwie Lichteinstrahlung Gottes, sowohl die Einprägung der geschaffenen Gottesidee als die Beleuchtung der Idee des Absoluten in der ars aeterna. Auch die übernatürliche Einstrahlung im Glauben hat ihren Ursprung im Logos. Für ihn lag keine Schwierigkeit in der Annahme, daß auch auf übernatürlichem Wege der Mensch die Ge-

[54] Summa p. 3, q 68, m 5, a 2; bei Straub S. 12f.
[55] III Sent. d 24, a 1; bei Straub S. 15.
[56] De Veritate q 14, a 9 ad 8; S. Th. I q 2, a 2 ad 1.
[57] De Veritate q 14, a 9 ad 9; vgl. i c.
[58] S. Th. I q 2, a 2 ad 1.
[59] Thomas spricht vom übernatürl. Glauben. Vgl. jetzt Lang H. Verstand und Glaubensakt nach Thomas von Aquin, Tübing. Theol. Quartalschr. 105. 1924. S. 192ff. Siehe grundlegend Adam K., Glaube u. Glaubenswissenschaft im Katholizismus[2]. Rottenburg 1923.

wißheit von der Existenz Gottes und seiner ersten Wahrheit empfangen könnte. Freilich hat ihn das Problem nicht beschäftigt, da eben jedem Menschen auf natürliche Weise die Gewißheit mitgegeben ist, daß es einen Gott gibt. Aber der Glaube ist nach ihm ganz auf sich selbst gestellt, da ja in dem Lichte des Glaubens erst Gott als der Dreieinige gesehen wird. Das Wissen um Wunder, Weissagungen und die übrigen Kriterien des Glaubens ist aber nach Bonaventura und Thomas vielmehr Bestätigung der Offenbarungstatsache, als Führerin zum Glauben. Von einer *notwendigen* Voraussetzung kann gar nicht gesprochen werden. Dieses Wissen ersetzt nicht die übernatürliche Leuchtkraft des Glaubenslichtes, das die beleuchteten Wahrheiten als übernatürliche göttliche Lehre uns darbietet, sondern dieses Wissen bereitet zum Glauben vor, führt zum Glauben hin, vor allem aber erweist es im Glauben, der sich einzig auf die prima veritas gründet, das auf übernatürliche Weise Gesehene der natürlichen Vernunft. Thomas geht gewiß weiter als Bonaventura, aber auch er lehnt ab, daß der Glaube im strengen Wissen von Gottes Dasein oder der Tatsache der Offenbarung eine notwendige Voraussetzung habe.

Ist auch der Glaube nach Bonaventura grundsätzlich von jeder natürlichen Begründung unabhängig, so hat er die Einsicht in die Gründe der Offenbarungstatsache für den Gläubigen ganz gewiß nicht unterschätzt. Zwar fehlt bei ihm eine ausführliche Apologie der christlichen Lehre, wie z. B. sein Schüler Matthaeus von Aquasparta[60] sie entwickelt. Aber seine ganzen Schriften sind Fundgruben apologetischen Materials. Zudem gibt er in den Aussprachen über das Sechstagewerk und in einer Rede über die dreifache Bezeugung der allerheiligsten Dreifaltigkeit eine klare Darstellung von der Bedeutung der Zeugnisse für den Glauben. In der Collatio 9 in Hexaemeron[61] bespricht er die Festigkeit des Glaubens. Sie ist ihm in der Mitteilung des Verbum increatum, incarnatum, inspiratum metaphysisch begründet. Die Festigkeit der Zeugnisse aber dafür, daß das göttliche Wort gesprochen hat, ergibt sich erstens aus der Gewißheit des Wissens der Zeugen; zweitens aus ihrem hervorragenden Ruf; drittens aus ihrer vollen Übereinstimmung; viertens aus dem unangreifbaren Inhalt ihrer Aussage. 1. Moses wurde von der visio intellectualis pura begnadet, die nur die Engel besitzen; die Propheten durch ein Schauen, das mit inneren Bildern, die Apostel durch ein Schauen, das mit innerer Wahrnehmung verbunden war. Diese drei certitudines concurrentes geben die Gewißheit für den Glauben und die heilige Schrift. 2. Der hervorragende Ruf zeigt sich in den Ver-

[60] Siehe Grabmann, Matthaeus ab Aquasparta, S. 129—136.
[61] Vgl. auch in Joann. Prooem., n. 9.

diensten der Patriarchen, den Verdiensten und Wundern des Gesetzgebers, in den Verdiensten, in den Wundern, im Martyrium der Propheten. 3. Die vollständige Übereinstimmung der Zeugen zeigt sich in den Aussprüchen der Schrift, in den Dekreten der Konzilien, in den Dokumenten der Heiligen. In der Schrift finden wir Vorhersagungen, die in Christus in Erfüllung gingen. In den Dekreten der Konzilien wurde das Bezweifelte bekräftigt. 4. Die Unangreifbarkeit der Zeugnisaussage ergibt sich daraus, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, denn das Urteil der erleuchteten Vernunft lautet[62] quod de Deo summe est sentiendum et altissime. Den Wegen der erleuchteten Vernunft haben wir in den folgenden Abschnitten nachzugehen. Es ist von Interesse, daß Bonaventura in der Übereinstimmung mit der Vernunft das höchste Zeugnis für den Glauben sieht. Freilich es handelt sich nicht um die naturgegebene Vernunft schlechthin, sondern um die natürliche Vernunft, soweit sie sich der Ersten Wahrheit im Glauben gefangen gegeben hat.

In seiner Predigt über das dreifache Zeugnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit unterscheidet Bonaventura ein Zeugnis im höchsten Himmel, in und aus Gott selbst; im mittleren Himmel in der menschlichen Natur Christi; im unteren Himmel in der Kirche hier auf Erden. Das erste Zeugnis umfaßt die Wunder der Allmacht des Vaters, der Weisheit des Sohnes, der Charismata benevolentiae des hl. Geistes. Das zweite Zeugnis die Wunder, die der Vater durch Christus wirkt, das Selbstzeugnis des Sohnes, die Wirkung des hl. Geistes. In einer Anmerkung[63] fügt Bonaventura hinzu: „Der heilige Geist gibt Zeugnis von Christus durch die Apostel, von denen der Glaube an Ihn in so solider und fester Behauptung verbreitet worden ist, daß niemand sich seines Unglaubens wegen entschuldigen und kein Gläubiger am Glauben zweifeln kann. Daher schreibt Richard von St. Viktor[64]: ‚Soweit wir wahrhaft Gläubige sind, halten wir an nichts gewisser und standhafter fest als an dem, was wir im Glauben lernen. Denn es ist den Vätern vom Himmel offenbart und durch so viele, so große, so erstaunliche Zeichen oder Wunder von Gott bekräftigt, daß es eine Art Wahnsinn wäre, daran auch nur in etwa zu zweifeln. Denn wir haben zu seiner Bezeugung und Bekräftigung Zeichen als Argumente, Wunder als Erfahrungsbeweise.' Und ein wenig später sagt er: ‚Sicherlich ist es von Männern höchster Heiligkeit uns überliefert und mit höchster und authentischer Bezeugung bewiesen, während Du selbst durch folgende Zeichen mitwirktest und ihre

[62] Hexaem. Col. 9, n. 23.
[63] Sermo de triplici testimonio ss. Trinitatis; n. 11, tom. V, S. 537b.
[64] trin. I, c. 2.

Rede bekräftigtest.'" Das dritte Zeugnis umspannt das vorbildliche Leben Jesu, das durch seine Getreuen [65], besonders durch die Martyrer nachgelebt wurde, ferner das gute Gewissen der Gläubigen und Guten, und schließlich das drohende Strafgericht gegen die Bösen.

Mit den Zeugnissen Christi von seiner Sendung mußte sich Bonaventura vor allem in den Kommentaren zum Evangelium des hl. Lukas und Johannes befassen. Einige [66] glaubten an Christus aus reiner Pietas, aus lauterer Unterwerfung an die Erste Wahrheit. Andere hat Christus durch seine Wunder, in denen die göttliche Macht durchleuchtet, zum Glauben geführt; andere durch die Zeugnisse der hl. Schrift, worauf er sich berief; andere durch das Beispiel seiner Heiligkeit.

Unter den *Wundern* nimmt das Auferstehungswunder eine bevorzugte Stellung ein. Die Vielheit der Erscheinungen ist selbst ein Zeugnis für die Tatsache der Auferstehung. Denn zum Zeugnis gehören mehrere Zeugen [67]. Johannes gibt vier Erscheinungen, Lucas drei, Matthaeus zwei, Marcus ein, damit das Geheimnis und die genügende Zahl der Erscheinungen offenbar werde. Die Möglichkeit, daß man die Erscheinungen als wirkliche Erscheinungen Christi erweisen kann, gibt unserem Glauben Festigkeit [68]. Christus aber bewies, daß er einen wirklichen Körper hatte durch den Gebrauch des Tastsinnes und des Geschmackes. Die unfehlbare Sicherheit aber der Erscheinung erwies er *einerseits* durch die Zeugnisse der hl. Schrift: des Gesetzes, der Propheten, der Psalmen, die dem Vater, Sohne und hl. Geiste zugeschrieben werden; *anderseits* dadurch, *daß er ihnen die Augen öffnete,* damit sie die Schrift verständen. Er gab ihnen eine *übernatürliche* Erleuchtung der *gläubigen* Vernunft. Damit ist folgendes gegeben: „Diese [69] tiefen Mysterien in der Schrift sieht man nur *durch Christus,* den Gekreuzigten und Auferstandenen und den Völkern durch den hl. Geist Verkündeten, weil die Schrift über Ihm ist und wegen Seiner und daher von Ihm erklärt wird." Es tritt also zur Erkenntnis des wunderbaren Charakters der Erscheinung das gläubige Verständnis der heiligen Schrift hinzu. Nur dem gläubigen Menschen

---

[65] „Lux illuminans effective est lux per essentiam, sic solus Deus est lux illuminans; dispositive est lux per participationem et sic Sancti, qui illuminant verbo et exemplo" in Joann., c. 1, n. 23; vgl. IV Sent. d 5, a 3, q 1.

[66] Coll. in Joann. Annotatio 17; Col. 23, n. 1; in Lucam, c. 24, n. 34.

[67] In Lucam, c. 2, n. 58; vgl. Deuteron., c. 19, v. 15; Matth., c. 18, v. 16; in Lucam, c. 24, v. 35, n. 45.

[68] In Lucam, c. 24, v. 38—43, n. 49—54.

[69] In Lucam, c. 24, v. 45, n. 48.

[70] In Joann., c. 20, n. 67.

erscheint das Wunder in seiner ganzen Bedeutung. Aber mehr noch, *an das Wunder* der Auferstehung mußten die Apostel dennoch *glauben*. „Durch[70] diese Erscheinung war keine gewisse Erkenntnis gegeben, sie erhielten durch jenes Sich-Zeigen (Christi) keine zwingenden Gründe, die das Verdienst des Glaubens aufgehoben hätten, sondern nur hinführende Gründe, die einer schwachen, noch nicht im Glauben befestigten Seele helfen."

An verschiedenen Stellen seiner Werke hat Bonaventura die große Bedeutung der Zeichen und auch anderer Zeugnisse für die homines simplices betont. Er sagt geradezu[71], daß sinnliche Zeichen, wie die Totenerweckung, notwendig sind, um den Glauben der Simplices aufzurichten. Aber es kann auch kein Zweifel sein, daß diese Notwendigkeit nur aus einer geringen Empfänglichkeit für die übernatürliche Erleuchtung erwächst. Es handelt sich um Erweckung. Aber auch diese Zeichen werden nicht gesehen, wenn nicht eine gläubige Bereitschaft vorhanden ist, sie zu sehen. Bonaventura sagt auch: „Alle[72] andern Zeichen haben nur für *den* Sinn, der glaubt, daß Gott gelitten hat und am dritten Tage wieder auferstanden ist."

Wie die Erkenntnis der Wunder abhängig ist von religiös-sittlicher Wertung, erhellt auch daraus, daß Bonaventura wunderbare Zeichen unter Einwirkung böser Geister für möglich hält[73]. Die Erkenntniskriterien des echten Wunders sind *ex parte principalis agentis* das Wirken einer übernatürlichen Kraft über die Kräfte der Natur hinaus. Bei den Wundern der Dämonen handelt es sich um eine vielfache Verschlingung der Naturkräfte. *Ex parte ministri:* Gottes Wunder geschehen öffentlich und offensichtlich, die der Dämonen und ihrer Diener in privaten Zirkeln und mit geheimen Mitteln. *Ex parte finis:* Gottes Wunder erweisen sich nützlich und sind zur Ehre Gottes; die Wunder der Magier zur Täuschung, zu eitlem Ruhm und eitler Selbstüberhebung. Sie sind so gut wie nutzlos. *Ex parte facti:* Die Dämonen machen Gemeines und Nutzloses; göttliche Wunder bewirken sehr Notwendiges und Nützliches. „Daher machen die Dämonen meistens Frösche und Schlangen, weil diese leicht mit Hilfe der Natur hervorgebracht werden[74], und weil diese Wunder durch göttlichen Ratschluß leichter zugelassen werden zur Erinnerung an das früher Geschehene (den Sündenfall)." Bonaventura beschließt die Behandlung der

---

[71] In Joann., c. 14, n. 23; vgl. c 1, v. 7 f., n. 21; Liguum vitae fructus 9, n. 34; tom. VIII, S. 81a.

[72] In Joann., c. 20, n. 67.

[73] II Sent. d 7, p. 2, a 2, q 2 ad 6; in Joann., c. 3, n. 6; vgl. Augustin 83 Qq., q. 79, n. 4.

[74] Das M. A. hielt eine generatio aequivoca für möglich.

Kriterien des Wunders mit den sehr bezeichnenden Worten: „Daher zügelt Gott die Macht und Hinterlist des Teufels in einer Form, daß Er die perverse Nachahmung so zuläßt, daß der Teufel in der Nachahmung die Bösen zwar ihren bösen Verdiensten entsprechend verführen kann, aber auch von den Guten überführt werden kann — und in einer Form, daß neben den Wundern der Glaube seinen Platz behält. Denn wenn Gott und seine Diener allein Wunder verrichteten, wer würde nicht *auf Grund der Wunder* an Gott glauben? Nun aber, da die Schlechten[75] sie wirken und die Guten sie wirken, *werden diejenigen, die von Gott erleuchtet werden, daß sie unter den Wundern unterscheiden können, durch wahre Wunder (im Glauben) unterstützt und durch die Wunder der Dämonen geprüft und erprobt.*" Wunder sind also *Wecker* der Glaubensbereitschaft, *Stützen* des vorhandenen Glaubens, *Prüfungen*, an denen sich der wahre Glaube erprobt, *nie aber Grundlage* des Glaubens, worauf dieser sich aufbaut.

Um aber das *Schriftzeugnis*[76] verstehen zu können, bedarf es in ganz besonderem Maße einer ethisch-religiösen Bereitschaft: „Weil[77] diese Lehre gegeben ist, damit wir gut und selig werden, und dies nicht durch nackte Überlegung geschieht, sondern vielmehr durch Hinlenkung des Willens, mußte die göttliche Schrift auf eine Art übermittelt werden, wodurch wir mehr hingelenkt werden können. Da der Wille aber mehr zu Beispielen als zu Beweisen, mehr zu Versprechungen als zu Begründungen, mehr durch fromme Einwirkung als durch Begriffsbestimmungen bewegt wird, so durfte die Schrift nicht auf die Art der Definition, Division und Kollektion zum Beweise von Eigenschaften am Subjekt[78] nach der Weise anderer Wissenschaften voranschreiten. Sie mußte vielmehr ihre eigenen Methoden haben, die nach den verschiedenen Neigungen die Seele auf verschiedene Weisen lenken. — — Da aber diese erzählenden Weisen nicht durch Beibringung gewißheitgebender Gründe ausgeführt werden können, weil man Einzeltatsachen nicht beweisen kann[79], so hat Gott dieser Schrift, damit sie nicht, als wäre sie anzweifelbar, ins Wanken kommt und da-

---

[75] Die Mss. schwanken zwischen mali und magi.

[76] Siehe z. B. den Prolog zum Brevioloquium; de Donis Spiritus Si. Col. 7, n. 12; Col. 8, n. 5.

[77] Breviloquium, Prolog § 5.

[78] Aristoteles, Poster. I, c. 7: „τρία γάρ ἐστι τὰ ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν, ἓν μὲν τὸ ἀποδεικνύμενον τὸ συμπέρασμα τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑπάρχον γένει τινὶ καθ' αὑτό. ἓν δὲ τὰ ἀξιώματα· ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν. τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις." Vgl. Augustin de Doctrina Christiana II, c. 31, n. 48; c. 36, n. 54.

[79] Aristoteles, Poster. I, c. 18: „ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον."

durch weniger wirksam wird, an Stelle der Gewißheit der Vernunft die Gewißheit der Autorität verliehen, die so groß ist, daß sie alle Erkenntnisschärfe des menschlichen Geistes überragt[80]." Die eine und gemeinsame authentische Lehrweise der Schrift umfaßt nach Bonaventura[81] die erzählende, befehlende, verbietende, ermahnende, überredende, drohende, versprechende, beschwörende und lobende Lehrweise. Die göttliche Inspiration der Schrift tut sich dem Gläubigen kund. „Egreditur[82] autem de Scriptura quaedam lux seu illustratio in intellectum." Bonaventura will sagen, daß die Schrift für den Gläubigen ihre göttliche Herkunft selbst erweist. Die *Gewißheit* aber wird ihm erst durch die unmittelbare göttliche Erleuchtung im Glauben zuteil. Die natürliche Erkenntniskraft sieht in der Schrift das Licht außergewöhnlicher Weisheit. Die von Gott übernatürlich erhöhte Erkenntnis sieht sie mit übernatürlichem Lichte überströmt. Da Gott selbst die Worte übernatürlich beleuchtet, strahlt dem Gläubigen *aus den Worten* der Schrift das übernatürliche Licht entgegen. Anders die übernatürliche Bestrahlung der hl. Schrift, anders die einer Glaubenslehre. Im zweiten Falle fällt das Licht auf den Sinn, im ersten Falle auf Sinn und Wort. Nicht nur gläubige Aufnahmebereitschaft für dieses übernatürliche Licht wird verlangt, sondern auch ethische Vorbereitung, um den Sinn der Worte, deren göttliche Herkunft man gläubig hinnimmt, zu verstehen: „Unter[83] der Rinde des offenen Wortes verbirgt sich das mystische und tiefe Verständnis, um den Stolz zuschanden zu machen." „Nur der demütige, reine, ehrliche und wahrheitsuchende Mensch ist geeigneter Zuhörer dieser Schrift[84]." Über das Verhältnis von tugendhaftem Sein und religiöser Erkenntnis wird im folgenden noch viel zu sagen sein. Die Beziehung tritt immer klarer hervor.

Die *natürliche Vernunft* gibt uns die grundlegende Erkenntnis vom Dasein und Wesen Gottes. Aber beim ersten Aufleuchten dieser Erkenntnis wird bei dem im Glauben Geborenen diese Idee übernatürlich beleuchtet, bereichert, erhöht, zum zentralen Mysterium einer natürlich-übernatürlichen Weisheit. Die *übernatürlich erleuchtete Vernunft* vervollkommnet unsere Erkenntnis im Glauben, verteidigt sie, festigt sie[85]; sie hat auch die besondere Kraft, zum Glauben vorzubereiten, die Wege zum Glauben zu ebnen. Da sie

[80] Augustin entwickelt denselben Gedanken 83 Qq., q 48. Auf ihn beruft sich Bonaventura III Sent. d 25, dub 3.

[81] Breviloq., Prolog § 5 im Anfang.

[82] Hexaem. Coll. 17, n. 8.

[83] Breviloq., Prolog § 4.

[84] l. c., tom. V, S. 206a; vgl. Augustin de Doctrina Christ., c. 41, n. 62 f.

[85] I Sent. Prooem. q 2.

aber immer schon den Glauben *voraussetzt*, kann sie *uns selbst* nicht zum Glauben hinführen, wohl aber andere: „Die Erkenntnis[86] der ewigen Geheimnisse in der ihnen unterworfenen Kreatur und der Geschöpfe selbst und das Verständnis der heiligen Schrift trägt sehr viel zur Entwicklung des Glaubens in anderen und in der eigenen Seele bei, in der eigenen Seele nur zur Förderung, in anderen nicht nur zur Förderung, sondern auch zum Beginnen des Glaubens. Denn der Mensch, der sich durch große Wissenschaft und Schriftkenntnis auszeichnet, überzeugt die zum Glauben Kommenden leichter und unterrichtet sie besser als der Unwissende." Wenn Augustin sagt[87], daß die Wissenschaft den Glauben erzeuge, „so bezieht sich das nicht auf dasselbe Subjekt, sondern auf ein anderes, und ist nicht *effective*, sondern nur *dispositive* zu verstehen".

Die Gründe dienen auch der Verteidigung. Aber Bonaventura verhehlt sich nicht, daß auch für das Verständnis dieser Gründe bereits eine gewisse religiös-sittliche Bereitschaft verlangt wird. Dazu kommt, daß das Verstehen eine Einigung in wichtigen Grundfragen voraussetzt. Verstehen sich die Menschen nicht mehr, dann bleibt nur noch das Mysterium, das Wort Gottes selbst. Es geht ein geheimnisvolles Licht von ihm aus, den Bereiten zur Erleuchtung, den Unbereiten zur Verblendung. Am Schluß[88] der Collatio 17 in Hexaemeron steht das prophetische Wort: „Und er (Bonaventura) sagte: Glaubt mir, es kommt die Zeit, wo die goldenen und silbernen Gefäße[89], d. h. die Beweise, nichts wert sein werden. Es wird keine Verteidigung sein durch Vernunft, sondern nur durch die Autorität. Zum Zeichen dieses hat darum der Erlöser sich, als er versucht wurde, nicht durch Vernunftgründe, sondern durch Autoritäten verteidigt[90]; doch hätte er sich durch Vernunftgründe gut verteidigen können. Er zeigte nämlich, was sein Corpus mysticum (die Kirche) in der zukünftigen Verwirrung tun wird."

Von der größten Bedeutung ist die *sittliche Heiligkeit* des Zeugen, um sein Zeugnis für die Bereitung zum Glauben wirksam zu machen. Über das Vorbild Christi hat gerade in diesem Zusammenhange Bonaventura oft ergriffen gesprochen[91]. Aber auch dieses Zeugnis verlangt Verständnis. Auf[92] geistige Weise

---

[86] III Sent. d 35, dub. 2.
[87] Trin. XIV, c. 1, n. 3.
[88] n. 28.
[89] Exod., c. 3, v. 22; c. 11, v. 12; c. 12, v. 36.
[90] Matth., c. 4, v. 4ff.
[91] In Lucam, c. 2, n. 58; c. 4, n. 1; c. 7, n. 33, 47.
[92] In Lucam, c. 11, n. 42.

aber tat der Herr Zeichen hier auf Erden, Zeichen der Erniedrigung und Armut. Aber viele haben diesen Zeichen nicht geglaubt, die Stolzen und Ruhmsüchtigen." Selbst die Gläubigen haben nicht immer die sittliche Höhe, die dies Verständnis voraussetzt. Er findet das Betragen der Christen beschämend, „die [93] zu ihrer Entschuldigung Wunderzeichen verlangen, da sie doch den gekreuzigten Heiland vor Augen haben". Neben der Heiligkeit Jesu hat auch die sittliche Vorbildlichkeit seiner Nachfolger Bedeutung für die Glaubensvorbereitung. Das christliche Leben entzündet das Verlangen, Christus selbst kennenzulernen [94].

Bonaventura hat selbst einmal die Frage in aller Schlichtheit gestellt [95]: „Was bewegt uns zum Glauben dieses Geheimnisses (der allerheiligsten Dreifaltigkeit), die Schrift, die Wunder oder die Gnade bzw. die ewige Wahrheit selbst?" Er entscheidet sich für die übernatürliche Erleuchtung selbst und beruft sich dafür auf die innere Erfahrung. „Moventia autem sicut *adminiculantia et quodam modo inducentia* plurima sunt, quia movent Scripturae testimonia authentica, movent sanctorum exempla et martyria, movent doctorum argumenta et ipsius universalis Ecclesiae sententia, movent ipsa miracula irrefragabilia. — — Nonne [96] cum omni fiducia Deo dicere possumus. Domine si error est, a te decepti sumus." Bonaventura kennt also alle Kriterien des Glaubens. Sie sind für ihn motiva credibilitatis gewiß, aber in einem anderen Sinne als sie heute gelegentlich aufgefaßt werden. Sie sind unnötig sowohl theoretisch als praktisch, um zum Glauben zu kommen. Für die Nichtgläubigen sind sie Wegweiser zum Glauben; für die Schwachen Stützen; für die Starken Tröstung und Freude. „*Verus Christianus credit hoc verum sibi propositum sine aliquo persuasionis superaddito* [97]."

Zum Schluß haben wir den *Glauben noch als Grundlage des ganzen übernatürlichen Lebens und damit auch der übernatürlich religiösen Erkenntnis* zu betrachten [98]. Der Glaube ist auriga et regula omnium virtutum [99]. „Ohne [100] Glaube keine Erkenntnis des höchsten und wahren Gutes; ohne Erkenntnis aber des höchsten und wahren Gutes ist Sehnsucht und Liebe zum wahren Gut nicht möglich. Die Erkenntnis ist der Vorläufer und lenkt den Willen auf den Gegenstand der Erwartung und Sehnsucht. So geht not-

[93] In Lucam, c. 11, v. 32, n. 69.
[94] In Joann., c. 5, n. 70.
[95] Myst. Trin. q 1, a 2, i c; tom. V, S. 56b.
[96] Bonav. zitiert Richard de Trin. I, c. 2.
[97] Myst. Trin. q 1, a 2 ad 4.
[98] II Sent. d 43, a 2, q 1 ad 5; IV Sent. d 14, p. 1, a 2, q 3 op. 1.
[99] III Sent. d 23, a 1, q 1.
[100] l. c. i c.

wendig der Glaube der Hoffnung und Liebe als Führer und Zügellenker voraus. Ferner ist ohne Erkenntnis des höchsten Gutes die rechte Meinung unmöglich; denn das allein geschieht in der rechten Meinung, was zum Ruhm und zur Ehre Gottes geschieht. Ohne rechte Meinung schreitet keine Tugend in der rechten Richtung vorwärts."

Durch die Verbindung mit der theologischen Tugend der Liebe ist der Glaube die Grundlage der Rechtmachung, der *rectificatio* der Seele. Das credere Deo und das credere Deum ist auch der fides informis eigen. Das credere in Deum aber ist die Tat der fides charitate formata. *Dieser* Glaube umspannt die theologischen Tugenden der Hoffnung und Liebe und zieht durch die rechte Meinung, die nur er ermöglicht, die übrigen Tugenden in seinen Bann. Auch diese werden von der Gnade erfaßt und zu übernatürlichem Leben erhoben. Die natürlichen Tugenden sind in der klassischen Form der Kardinaltugenden entwickelt. „Die [101] Klugheit macht die vernünftige Fähigkeit recht, die Tapferkeit die zornmütige, die Mäßigkeit die begehrende, die Gerechtigkeit aber macht all diese Kräfte recht in Beziehung auf den andern."

Mit dieser übernatürlichen rectificatio ist die Begnadung der Seele nach Bonaventura keineswegs abgeschlossen. Auf ihr baut sich die übernatürliche *expeditio* der Seele auf [102]. Sie ist nach Bonaventura für die religiöse Erkenntnis von höchster Bedeutung. Keimhaft wird sie jedem Gläubigen verliehen. Ihr Grad aber ist abhängig von dem Gebrauch, den der einzelne mit übernatürlichem Beistande *von diesen Gaben des hl. Geistes* macht: „Wenn [103] auch ganz allgemein alle gottgegebenen Habitus nicht widersinnig Gaben Gottes genannt werden können, so gibt es doch besondere Gaben, die Einer göttlichen Person zugeschrieben werden, sieben Gaben des hl. Geistes, die Isaias [104] aufzählt und benennt, indem er von der Blume, die aus der Wurzel Jesse hervorsproßt, d. h. von Christus aussagt, daß auf ihm der Geist Gottes ruhe, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Tapferkeit, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, und es erfüllte ihn der Geist der Furcht des Herrn." Bonaventura hat im dritten Buch seines Sentenzenkommentars [105], im Breviloquium [106] und an zahlreichen Stellen seiner Werke, besonders auch der

[101] Breviloq., p. 5, c. 4.
[102] l. c.
[103] Breviloq., p. 5, c. 5 im Anfang.
[104] c. 11, v. 2 f.
[105] d 34 und 35. Über die 7 Gaben des hl. Geistes nach Bonaventura vgl. Mioc, V., Septem dona Spiritus Sancti in doctrina S. Bonaventurae, Sarajevo 1924.
[106] Breviloq., p. 5, c. 5.

mystischen, Untersuchungen über diese dona Spiritus Sancti angestellt. In den Collationes de septem donis Spiritus sancti hat er uns neun herrliche Aussprachen über diesen Gegenstand hinterlassen.

Die *Gabe der Furcht Gottes* [107] ist als sklavische Furcht äußerer Beginn, als Furcht, Gott beleidigen zu können, innerer Beginn, als kindliche Ehrfurcht Vollendung der praktischen Weisheit.

Das *donum pietatis* [108] wird uns später eingehend beschäftigen müssen. Es ist nicht eindeutig gefaßt. Die pietas ist Gott gegenüber Gottesverehrung; der eigenen Seele gegenüber Scheu, ihren inneren Frieden anzutasten, darum grundsätzliche Höherwertung des Lebens der Tugend und Gnade über das natürliche Leben; den fremden Seelen gegenüber, die im geistigen Sinne von dem Einen himmlischen Vater und der Einen Mutter der Kirche abstammen, ein Überfließen innerer Erbarmung. Hier tritt ein *neues* Element in die Idee der pietas ein, die *Liebes*hinneigung. Aber auch hier ruht die Pietas auf der Ehrfurcht auf, die sich auf die innigen Verhältnisse zwischen Subjekt und Objekt stützt, besonders auf das Verhältnis der Blutsverwandtschaft und der ihr ähnlichen geistigen Verwandtschaft.

Dem donum scientiae [109] geht die philosophische und theologische Wissenschaft voraus. Die Wissenschaft, die uns vom hl. Geiste mitgeteilt wird, ist *veritatis ut credibilis et diligibilis notitia sancta*. Sie ist die Wissenschaft der Heiligen, weil [110] der hl. Geist durch sie die Seele zur Heiligkeit bewegt, inspiriert, umformt; weil Er die Seele zur Erkenntnis der Heiligkeit, zum Wohlgefallen an der Heiligkeit, zur Bewahrung der Heiligkeit inspiriert. Auch wegen der hohen sittlichen Kraft, die diese Gabe in der Seele schafft und voraussetzt, heißt sie notitia sancta; drittens auch darum, weil sie alle Heiligkeit nachzuahmen strebt. Das Wort Heiligkeit ist hier, wie in der Scholastik gewöhnlich, im Sinne des Heiligmäßigen, des übernatürlichen Sittlichen genommen. In der Frage, ob diese Gabe mehr der Erkenntnis des heiligmäßigen Lebens dient oder mehr diesem Leben selbst, entscheidet sich Bonaventura [111] mit Albert, Petrus und Richard von Middletown für das letzte. Im Sentenzenkommentar vertritt Bonaventura durchaus noch nicht die hohe Auffassung dieser Gabe, wie in den Aussprachen. Dort ist sie nichts anderes als die gesamte Profanwissenschaft, sofern diese im Dienste übernatürlicher Erkenntnis steht.

---

[107] De donis Sp. Si. Col. 2; III Sent. d 34, p. 2.

[108] De donis Sp. Si. Col. 3; III Sent. d 35, a un., q 6. Siehe unten Abschnitt 3.

[109] l. c. Col. 4; III Sent. d 35, a un., q 2.

[110] De donis Sp. Si. Col. 4, n. 19—22.

[111] Siehe das Scholion der Herausgeber, tom. III, S. 773.

Die *Gabe der Tapferkeit*[112] ist uns zur Behauptung unseres religiös-sittlichen Lebens gegeben. Die *Gabe des Rates*[113] setzt das Urteil der rechten Vernunft und den Befehl des guten Willens voraus. Sie besteht in einer besonderen übernatürlichen Erleuchtung der praktischen Vernunft, um all das recht zu beurteilen, was im Tugendleben erlaubt ist, frommt und fördert.

Die *Gabe des Verstandes*[114] setzt die Erkenntnis der Ordnung des Seins und Handelns voraus. Sie ist der Schlüssel zur Contemplatio und ist Verstehen des Verbum increatum, wodurch alles aus der Lichtwesenheit Gottes herausgeführt wird[115]; das Verstehen des Verbum incarnatum, wodurch alles wiederhergestellt wird; das Verstehen des Verbum inspiratum vor allem, wodurch alles geoffenbart wird. Die gewaltigen Collationes in Hexaemeron stehen unter dem Einfluß dieses donum intellectus Verbi inspirati und handeln von den sechs großen Visionen, die uns die Erleuchtung des hl. Geistes schauen läßt. Die ersten beiden Visionen werden von vielen geschaut. Die *erste Visio*[116] ist die philosophische Schau: die Schau der Wirklichkeit und Wesenheit der Dinge, ihrer mathematischen Beziehungen, ihrer natürlichen Entwicklung; die Schau der moralischen Ordnung[117]; die Schau der Weisheit, die die Philosophie versprach, aber nicht in ihrer Fülle geben konnte; die natürliche Schau der eigenen Seele, der Engel, der Gottheit. Voraussetzung dieser letzten Art des Schauens ist, daß die Seele gereinigt ist durch die Tugend. Sokrates hat das erkannt und sich bemüht, den Weg der Läuterung zu gehen. Aristoteles[118] hat dagegen darin gefehlt, daß er im Gegensatz zu Plato die Ideenlehre verwarf und daher die Vorbildlichkeit der Tugenden im ewigen Lichte nicht sah. Plotin hat diese Urideen der Tugenden geschaut. Freilich ist Aristoteles zu entschuldigen[119]. Alle Philosophen blieben in ihrem Schauen mehr oder weniger unzulänglich, weil die fides sanans, rectificans, ordinans ihnen fehlte.

Die *zweite Schau*[120] ist die Schau des durch den Glauben erhöhten Verstandes: die Schau der Größe des Glaubens, der Größe seiner Erhabenheit und Tiefe im Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit und Menschwerdung; die Schau des wundersamen Zu-

---

[112] De donis Sp. Si. Coll. 5 u. 6; III Sent. d 35, a un., q 5.
[113] l. c. Col. 7; III Sent. d 35, a un., q 4.
[114] l. c. Col. 8; III Sent. d 35, a un., q 3; Hexaem. Col. 3.
[115] Unter Abweisung des Pantheismus.
[116] Hexaem. Col. 4.
[117] l. c. Col. 5.
[118] Col. 6.
[119] Col. 7.
[120] Col. 8.

sammenhanges der zwölf Glaubensartikel; die Schau der Festigkeit[121] des Glaubens; die Schau der Schönheit und Lichtheit des Glaubens[122], Gottes als Ursprung, der Dreieinigkeit Gottes[123], Gottes als Urbild aller Dinge[124].

Die beiden folgenden Visionen verstehen nur wenige[125]. Die *dritte Schauung* erreicht der Verstand, der durch die heilige Schrift belehrt ist[126]. Er sieht den vierfachen Sinn der heiligen Schrift; die geheimnisvolle Bedeutung der Weltentstehung[127]; die geheimnisvollen Vorabbildungen Christi und des Antichrists[128]; das Geheimnis der weltgeschichtlichen Entwicklung[129]. Er schaut in der Schrift die zwölf Mysterien, die ihm die Erkenntnis des Guten und Bösen geben[130]; die zwölf Früchte des hl. Geistes, die den Affekt erquicken[131]. Er schaut in ihr den Weg, wie er durch Wissenschaft und Heiligkeit zur Wahrheit gelangt[132]. Die *vierte* Schau ist ein Sehen der Intelligenz per contemplationem suspensam. Sie umspannt die Hierarchien[133], die Hierarchie des dreieinigen Gottes, der Engel, der streitenden Kirche, der anima hierarchizata jedes einzelnen Gläubigen. Hiermit bricht das unerhört reiche und tiefe Werk ab. Die beiden letzten Visiones der paucissimi, die visio prophetica und visio raptus sollten behandelt werden. Sie leiten zur visio gloriae über. Die Berufung Bonaventuras zum Kardinalat und zu den wichtigsten Aufgaben der Kirchenleitung, dann der allzu frühe Tod haben den Abschluß des Werkes leider verhindert.

Im *Itinerarium* mentis ad Deum hat Bonaventura in enger Anlehnung an den Benjamin maior Richards von St. Viktor[134] den kontemplativen Weg, den der Mensch unter der Erleuchtung des

---

121 Col. 9.
122 Col. 10.
123 Col. 11.
124 Col. 12.
125 Col. 3, n. 24.
126 Col. 13.
127 Col. 14.
128 Col. 15.
129 Col. 16. „Et sic patet, quomodo Scriptura describit successiones temporum; et non sicut a casu et fortuna, sed mira lux est in eis et multae intelligentiae speciales." l. c., n. 31.
130 Col. 17.
131 Col. 18.
132 Col. 19.
133 Coll. 20—23.
134 Andres, Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin maior des Richard von St. Viktor. Franziskan. Studien, Jahrg. 8, 1921, S. 189—200. Die Reihe sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia ist dem Wortlaut nach dem Boëthius entnommen, Consol. V, pros. 4. Sie findet sich auch bei Isaak von Stella. Vgl. Migne 194, 1880 A. B.

hl. Geistes geht, mehr am Gegenständlichen orientiert. Freilich entspricht dem Gegenstand stets der Akt. Aber diese Akte sind nicht Tätigkeiten verschiedener Vermögen, sondern „tres aspectus fundamentales[135]" derselben höheren Vernunft. Auf den beiden ersten Stufen betrachtet die beschauende Seele die Welt *extra nos*. Der *sensus* betrachtet Gott durch Seine Spuren in der Schöpfung. Die *imaginatio* betrachtet Gott, wie Er den Dingen immanent ist durch seine Wesenheit, Macht und Gegenwart, also *in* Seinen Spuren. Auf den folgenden Stufen offenbart sich die Welt *intra nos*. Die *ratio* schaut die Seele als das natürliche, der *intellectus* als das gnadenverklärte Ebenbild Gottes. Auf der fünften und sechsten Stufe schaut der Mensch die Welt *supra nos*. Gottes Sein entschleiert sich der *intelligentia;* Gottes Gutsein und damit die allerheiligste Dreifaltigkeit dem *apex mentis*, der scintilla synderesis, der in Liebe hellsehend gewordenen tiefsten Erkenntniskraft der Seele. Darüber hinaus dringt die Liebe in der Verzückung.

Wir sehen, wie sich das Schauen von Stufe zu Stufe in Gegenstand und Akt vergeistigt. Der Akt wird immer mehr von Sinnenbildern und Phantasievorstellungen gelöst. Um so inniger aber wird die Verbindung, die er mit der Liebe eingeht. Damit tritt eine neue Gabe des hl. Geistes in Wirkung, die *Gabe der Weisheit*. Nur in Gemeinschaft mit ihr kann die Gabe des Verstandes den Menschen in der Beschauung so hoch hinausführen. Die Unterscheidung beider Gaben wird von Bonaventura klar herausgearbeitet. Die Gabe des Verstandes „baut[136] auf der Zustimmung des Glaubens auf und lenkt darüber hinaus hin zum gustus sapientiae. Freilich liegt auch im Akt der Gabe des Verstandes eine gewisse Ergötzung, aber diese Ergötzung steht auf einer viel geringeren Stufe als die Ergötzung in der Gabe der Weisheit". „Die Gabe[137] der Weisheit liegt im Geschmacke, die Gabe des Verstandes aber im Lichte der Vernunft. Höher steigt nach der Lehre des Dionysius der Affekt als die Vernunft und die Einigung als die Erkenntnis[138]. Daraus folgt, daß die Gabe der Weisheit in ihrem Akte nicht in der Weise der Kreatur bedarf, wie die Gabe des Verstandes. Daher bezieht sich die Gabe der Weisheit in ihrem Akt ausschließlich auf das Ewige, die Gabe des Verstandes nicht nur auf das Ewige, sondern auch auf Geschaffenes."

Anderseits zieht Bonaventura auch die Unterscheidungslinie zwischen der Erkenntnis im Glauben und der Erkenntnis der Gabe

---

[135] Itin. I 4; vgl. Gilson l. c., S. 365.
[136] III Sent. d 35, a un., q 3 ad 3.
[137] l. c. ad 5.
[138] de div. Nomin. VII cap. de Sapientia § 1.

des Verstandes sehr scharf: „Der[139] Glaube befähigt uns, Gott unsere Zustimmung zu geben in der Annahme der Glaubensartikel, die er zwar nicht in ihrem evidenten Sinnzusammenhang schaut, wohl aber in geschaffener Form ausgedrückt sieht, da er ihre Nominaldefinition erkennt. Nur dadurch erkennt ein gläubiger Christ, was die hl. Dreifaltigkeit ist, daß er sieht, was die Dreizahl im Geschöpf bedeutet. Aber darüber hinaus erleuchtet die Gabe des Verstandes nicht nur zur Erkenntnis der Nominaldefinition, sondern auch zum Sehen des Grundes, warum die Dreifaltigkeit in Gott sein muß, dadurch, daß er im Abbilde das Hervortreten des Wortes aus dem Geiste auf dem Wege der Zeugung, und der Liebe aus beiden auf dem Wege der Vereinigung sieht." Heinrich von Gent[140] unterschied neben dem Licht der natürlichen Vernunft, dem Licht der Glorie und dem Licht des Glaubens noch ein Licht, das die Mitte zwischen den letztgenannten bildet, „quo clarior haberi possit notitia credibilium quam per fidem". Gegen die Annahme eines besonderen lumen medium hat Duns Scotus[141] Verwahrung eingelegt, ohne aber neue Lichteinflüsse durch die Gaben des hl. Geistes leugnen zu wollen. Bonaventura hat nie von diesem Licht als ein lumen medium gesprochen. Aber auch Heinrich von Gent hat in dem lumen medium nicht etwa eine neue Offenbarung, sondern ein Licht gesehen, das die gegebene Glaubenslehre erhellt. So dürften die Theologen der Hochscholastik, unter ihnen Bonaventura, mit Heinrich von Gent im wesentlichen übereinstimmen. Dionysius der Karthäuser[142] beruft sich für die Lehre vom lumen medium auf Augustin, Alexander, Albert, Thomas, Bonaventura, Wilhelm von Paris, Wilhelm von Auxerre, Petrus von Tarentaise, Ulrich von Straßburg und viele andere. Der Glaube ist das Fundament aller übernatürlichen Erleuchtungen. „Est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quandiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et ianua introducens[143]."

Das donum intellectus ist also keineswegs uns gegeben, um uns zum Glauben zu führen. Es sucht nicht nach Gründen, die die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre beweisen sollen, es

---

[139] III Sent. d 35, a un., q 3 ad 6.
[140] Quodl. 12, q 2; 8, q 14; S. th. I, a 13, q 7.
[141] III Sent. d 24, a 2, q un.
[142] III Sent. d 24, a 1, q un.
[143] Breviloq., Prolog; tom. V, S. 201b; vgl. Hexaem. Col. 3, n. 26; n. 9; Coll. 8—12; das Scholion der Herausgeber tom. III, S. 519f.; Longpré, La theologie mystique de S. Bonaventure. Archivum Franciscanum Historicum XIV, 1921, S. 36—108, S. 43.
[144] In Joann. Prooem., n. 10.

setzt[144] vielmehr den vollen und ganzen Glauben voraus und besteht in der Erleuchtung, die den Glauben vollendet, einer Erleuchtung, die einen zwar immer noch unvollkommenen, aber sehr tiefen Einblick in die Ideen gewährt, die im Reiche des Übernatürlichen urbilden. Daß der Gläubige dadurch in seinem Glauben befestigt wird, ist Folge, nicht Ziel dieser Erleuchtung.

Die letzte und höchste Gabe des hl. Geistes ist die *Gabe der Weisheit*[145], die Gabe liebender Erkenntnis und erkennender Liebe. Wir haben sie später eingehend zu behandeln. Hier genügt uns das eben Gesagte. Sie ist Vollendung des donum intellectus und Krönung der gratiae expedientes. Sie ist zugleich die Grundlage der *Perfectio* der Seele, die erst in der Ewigkeit ihren Abschluß findet. Die gratia perfectionis wirkt im Diesseits in den *sieben Seligkeiten, in den Früchten des hl. Geistes* und *in den fünf geistigen Sinnen.* Das neue Leben ist getragen von der dreifachen Gnade, der gratia rectificans, expediens und perficiens oder der gratia curans, corroborans und consummans[146]. Die Grundlage des gesamten übernatürlichen Lebens ist der Glaube. Keine Gabe des hl. Geistes aber knüpft so unmittelbar an die Erleuchtung im Glauben an als das donum intellectus. Mit der Hilfe dieser Gabe des Verstandes gewinnt der gläubige Mensch das religiöse Weltbild. Das war der Grund, warum wir einstweilen uns vor allem mit dieser Gabe befassen mußten. Sie ist der Träger der gläubigen Metaphysik Bonaventuras, die wir nach Gegenstand und Akt nun näher betrachten werden.

---

2. Die gläubige Metaphysik.

Die Theologie setzt die Zustimmung zum geoffenbarten Glaubensgute voraus. Die Vernunftprinzipien aber, die nach der Unterwerfung im Glauben den Inhalt der Glaubenslehre und ihre Zusammenhänge aufhellen, sind ganz dieselben wie die Grundsätze, denen die natürliche Erkenntnis folgt. Es hatte einen langen Kampf gekostet, bis sich die scholastische Spekulation zu dieser grundsätzlichen Haltung dem Glaubensgute gegenüber durchgerungen

---

[145] De donis Sp. Si. Col. 9; III Sent. d 35, a un., q 3.
[146] De donis Sp. Si. Col. I, n. 17.

hatte[1]. Die theologische Arbeit war in den Anfängen des Mittelalters eklektisch, konservativ. Sie schöpfte aus Schrift und Tradition. Im elften Jahrhundert erwachte mit Urgewalt der spekulative Trieb und drohte dem Glauben gefährlich zu werden. *Abaelard* erkannte die Grenzen, die der Spekulation durch das Dogma gesetzt waren, aber er suchte durch kritische Gedankenarbeit die Glaubenslehre zu erklären und zu stützen. *Anselm* ging einen andern Weg. Er stellte sich zuerst auf den Standpunkt des Glaubens und suchte nun aus der Fülle der Glaubenswahrheit mit Hilfe der natürlichen Vernunftprinzipien ein theologisches System aufzubauen, das sich der gläubigen Vernunft als wahr erwies. Credo ut intellegam war sein Grundsatz der religiösen Erkenntnis. Sein Hauptargument aber im Aufbau der Lehre war das argumentum ex congruentia oder convenientia. Die rectitudo ist eine Qualität des Denkens und Wollens und Handelns von absoluter Geltung. Gott ziemt die absolut vollkommene rectitudo. Er führt sie in der Heilsgeschichte zum Siege. Im Traktat Cur Deus homo hat Anselm dieses Prinzip in großartiger Folgerichtigkeit durchgeführt. Die Rechtheit des göttlichen Denkens, Wollens und Handelns ist gleichbedeutend mit der Wirklichkeit der in der Heilsgeschichte zugrunde liegenden Gedanken Gottes und mit der Wahrheit der Lehre vom Heil.

Bonaventura übernimmt den Grundsatz Anselms Credo ut intellegam, auch er bekennt sich zur grundsätzlichen Identität der in der Philosophie und Theologie verwandten Denksätze. Er konnte keinen anderen Standpunkt einnehmen, weil auch das philosophische Denken von der zweiten Person der Gottheit durch Einstrahlung und Berührung die Gewißheit empfängt. Er ist ferner mit Anselm und Richard von St. Viktor[2] überzeugt, daß es auch in der Glaubenswissenschaft nicht nur Wahrscheinlichkeitsgründe, sondern auch notwendige Gründe gebe, wenn sie uns auch bisweilen verborgen bleiben. Es gibt auch in der übernatürlichen Erkenntnis eine Gewißheit und Evidenz der Gründe, wenn sie

---

[1] Vgl. Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909; Guardini, Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie in: Auf dem Wege, Mainz 1923, S. 33—65.

[2] Richard spricht von rationes necessariae, womit er freilich die Geheimnisse nicht rational auflösen zu können meint. „Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere." Trin. I, c. 4. Vgl. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura I, Münsterische Beitr. z. Theologie, hrsg. v. Diekamp u. Stapper, H. 3, Münster 1923, S. 7—24.

uns auch, solange wir leben, nicht vollständig klar werden[3]. Diese Begründungen heben den Glauben keineswegs auf, da der Gläubige nicht wegen dieser Gründe dem Glaubensinhalte zustimmt[4]. Aus Liebe zu Ihm, dem er sich gläubig unterwirft, wünscht er auch die Gründe Seines heiligen Seins und Handelns zu erforschen. Diese Erkenntnis ist möglich, denn der Glaube übersteigt freilich jede mit natürlichen Mitteln erworbene Erkenntnis, die dem Glauben vorausgeht, nicht aber die auf dem Glauben aufbauende theologische Erkenntnis. Sie verarbeitet das im Glauben Gegebene mit den Mitteln philosophischer Denksätze.

Die gläubige Kontemplation aber erhebt sich über theologische Erkenntnis als solche. Gewiß soll jede theologische Arbeit vom donum intellectus sich leiten lassen, denn die Gabe des Verstandes hebt die natürliche Erkenntniskraft in eine wesentlich höhere Sphäre. Sie ist übernatürliche Erleuchtung der bereits gläubigen Vernunft. Aber diese übernatürliche Erleuchtung hebt das natürliche Fassungsvermögen nicht auf, sondern durchleuchtet und lenkt es auf übernatürliche Weise, damit es die übernatürlichen Geheimnisse tiefer erfasse und ergründe, ohne freilich das Mysterium durchdringen zu können. Im folgenden wird es unsere Aufgabe sein, die Grundsätze der religiösen Spekulation Bonaventuras im Bereich der Übernatur aufzudecken. Wir werden im Auge behalten müssen, daß Bonaventura die für die natürliche Erkenntnis unerforschbaren Geheimnisse mit einer auf dem Glauben aufbauenden und vom donum intellectus geleiteten übernatürlich erleuchteten Kontemplation erhellt.

Der höchste Begriff der Metaphysik Bonaventuras ist, wie wir im ersten Teil unserer Arbeit aufweisen konnten, das *Sein*, nicht als letztes Prädikat alles Seienden, sondern als *das Sein, das aus sich ist*, also im Gegensatz steht zum ens ex alio. Das Sein hat aber eine wesensgesetzliche Beziehung zum Denken, nicht nur so, daß das Denken dem Sein folgt, sondern auch so, daß alles Sein wesensnotwendig erkennbar ist. Das Sein ist ausdrucksfähig. Da aber das göttliche Sein ex se ist und daher ganz unabhängig ist von anderem Sein, bringt es sich selbst zum Ausdruck. Das Sein hat aber auch eine wesensnotwendige Beziehung zum Wertsein. Es gibt kein Sein, das nicht eines Wertes wegen da ist. Die Unabhängigkeit des ens a se aber verlangt, daß es wegen seiner eigenen Wertfülle da ist. So entschleiert sich vor der gläubigen Vernunft das Geheimnis der Trinität. „Necesse[5] etiam est, ut esse

[3] III Sent. d 24, dub. 3.

[4] Siehe den Schluß des vorigen Abschnitts; vgl. I Sent. Prooem. q 2, i c und ad 5 f.

[5] Hexaem. Col. 1, n. 12.

quod est ex se, sit secundum se et propter se. Esse ex se est in ratione originantis, esse secundum se in ratione exemplantis, et esse propter se in ratione finientis vel terminantis: id est in ratione principii, medii et finis seu termini. Pater in ratione originantis principii; Filius in ratione exemplantis medii; Spiritus sanctus in ratione terminantis complementi."

Wie sehr die Metaphysik der Erkenntnis bei Bonaventura zur Erkenntnis des Logos, der sapientia media, der ars aeterna hindrängt, die mit dem göttlichen Sein in ihrer Wesenheit identisch ist, haben wir in dem ersten Teil eingehend behandelt. „Nam[6] idem est principium essendi et cognoscendi." Die Metaphysik der Erkenntnis führt aber auch zur Erkenntnis des hl. Geistes. Wertbejahung und Wertstrebung, Liebe hat zum Erkennen wesensgesetzliche Beziehungen. „Non[7] est perfecta cognitio sine dilectione; ergo nec perfectum Verbum sine amore; ergo nec perfecta emanatio verbi, sine emanatione amoris: ergo necesse est ponere emanationem per modum amoris."

Dem Gegenstand hat aber der Akt zu entsprechen. *Die Verbindung von Liebe und Erkenntnis ist für jede Erkenntnis notwendig, in ganz besonderer Weise aber bei dem Gegenstand, der die Wertfülle in höchster Weise zum Ausdruck bringt.* Da aber alles Sein, das von einem anderen ist, letzten Endes auf das ens ex se zurückgeht, haben wir uns in liebender Erkenntnis zu dem ens ex se emportragen zu lassen. „Omne[8] quod est, aut est a natura, aut a ratione aut a voluntate. Secundum primam est notitia, quae est de rebus, secundo modo de sermonibus, tertio modo de moribus. — Ergo secundum principium, subiectum et obiectum est triplex radius veritatis in anima, per quem anima possit elevari ad perpetua, et etiam ad causam omnium; sed si addatur condimentum fidei, tunc facilius, ut causa essendi attribuatur Patri, ratio intelligendi Filio, ordo vivendi Spiritui sancto." Das ens a se erweist sich allen Dingen gegenüber als causa efficiens, exemplaris und finalis. „Nisi[9] enim quis possit considerare de rebus qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur et qualiter in eis refulget Deus intelligentiam habere non potest." Zu dieser Erkenntnis des trinitarischen Gottes ist trotz aller weltweiten Aufgeschlossenheit den Dingen gegenüber doch jedes Sich-Verlieren im Erfahrungswissen sorgfältig zu vermeiden. *Die Intention in aller Erkenntnis muß auf die causa efficiens, exemplans, quietans gerichtet sein.* Wir haben der Zurückspiegelung des Verbum zum

[6] Hexaem. Col. 1, n. 13.
[7] I Sent. d 10, a 1, q 2, f 1.
[8] Hexaem. Col. 4, n. 5; vgl. Itin., c. 3, n. 5—7.
[9] Hexaem. Col. 3, n. 1.

Vater zu folgen, und erreichen dadurch die *Einheit* unserer religiösen Weltbetrachtung.

Das ens a se ist ens simplicissimum und unum. Die *Einheit Gottes* ist selbst Ausgangspunkt für eine trinitarische Spekulation bei Bonaventura. „Summa enim unitas est, quae est in pluribus indivisa et haec ponit trinitatem[10]." Der Ausgang der Dreiheit liegt in der Einheit der Wesenheit begründet. Daher wird die Einheit dem Vater in besonderer Weise zugeschrieben. Die Einheit der Quellkraft erweist sich in der Einheit aller natürlichen und übernatürlichen Wirkung Gottes, in der Einheit aller Urbildlichkeit, Wahrheit und Ordnung, in der Einheit aller Zielsetzung und Hinordnung. *Alle Erkenntnis des Menschen hat zu der Einheit des Vaters zurückzulenken.* Dafür ist Vorbedingung die innere Geschlossenheit der religiösen Erkenntnis, die Befreiung von aller Zersplitterung, die *fides simplex*[11], die die Grundlage ist für eine einfache Gotteserkenntnis. Je einheitlicher die Kraft, um so mächtiger wirkt sie. Dieser Satz aus dem Liber de causis findet auch seine Anwendung auf die übernatürliche religiöse Erkenntnis. Die Erkenntnis ist hinwieder der Seele konsubstanzial. Nur die anima simplex erkennt, wenn auch unvollkommen, die simplicitas Dei, die die Einheit der göttlichen Personen in ihrer Wesenheit und ihre circumincessio bedingt. Diese *simplex Unitas* cordis wird im Vernunftvermögen durch den Einen Glauben; in der potentia concupiscibilis durch die Liebe; in der potentia irascibilis durch den Frieden gewonnen[12]. Hier wird ein wesensgesetzlicher Zusammenhang zwischen dem Erkennen, Streben und Fühlen klar. Ist ihre Einheit durch die gleiche Zielsetzung hergestellt, so ist auch die Seele imstande, ihre Erkenntniskraft voll zu entfalten. „Simplex[13] autem est cor, quando omnes partes eius ad unum simplicissimum feruntur, scilicet ad Deum." So erweisen sich auch hier Gegenstand und Akt als Korrelate. Das ens simplicissimum zwingt den erkennenden Akt zu höchster Konzentrierung aller Kräfte. Der anima simplex entschleiert sich das ens simplicissimum. In dem Ausdruck anima simplex ist, wie wir sahen, die Konzentrierung aller Kräfte auf das Eine und höchste Ziel gemeint. Die Zersplitterung im Erfahrungsstoff oder in Nebenintentionen und — Interessen ist ausgeschlossen. Es schillert aber auch die Bedeutung des Einfältigen, Spontanen, Naiven, Natürlichen, Gesunden mit, die Einfalt, die Jesus meinte, wenn er sagt: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder." Bonaventura steht auf dem Standpunkt,

[10] Myst. Trin. q 7, a 2, i c, ratio 3.
[11] Vgl. z. B. Lignum vitae, fructus 1, n. 1.
[12] In Sap., c. 1, v. 1.
[13] l. c.

daß die tiefste Veranlagung des Menschen, die spontanste und unmittelbarste ihn zu Gott führt, wenn die Seele einfach bleibt und sich nicht durch tausend Diesseitsinteressen von dem Ziel schlechthin ablenken läßt. Er leugnet aber nicht, daß die Bejahung dieser einfachen Grundrichtung und ihre Entfaltung höchste Anforderung an die ethische Kraft des Menschen stellt.

Wir hatten bei der Behandlung der Theodicee Bonaventuras Gelegenheit, auf den tiefen Zusammenhang des religiösen Denkens unseres Philosophen mit der neuplatonischen Spekulation hinzuweisen. Guardini hat sich in seiner großen leider noch ungedruckten Arbeit über die Lehren vom Lumen mentis, von der gradatio entium und von der influentia sensus et motus und ihre Bedeutung für das theologische System Bonaventuras die Aufgabe gestellt, die Zusammenhänge im natürlichen und übernatürlichen Wissensbereich aufzudecken, und hat damit tief in die systematische Arbeit dieses großen Geistes hineingeleuchtet. An erster Stelle interessiert uns hier die Lichtmetaphysik Bonaventuras. Sie ist für die Trinitätslehre von hoher Bedeutung. „Lux[14] habet puritatem in materia, speciositatem in forma, sublimitatem in situ. — — Deus est lux altissima, lux purissima, lux speciosissima. Altitudo attestatur potentiae, speciositas sapientiae, puritas bonitati." So erstrahlen im Lichte die drei grundlegenden Appropriationen, die potentia Patris, die sapientia Filii, die bonitas Spiritus Sancti. Aber auch die innergöttlichen Hervorgänge sind in der reinen Lichtheit Gottes zu unterscheiden. Der Vater ist pater luminum, der Sohn Abglanz des Lichtes, der hl. Geist Glut der Liebe, die den innergöttlichen Lichtkreis schließt. „Lux[15] quidem tamquam parens generat splendorem, splendor autem et lux producunt calorem, ita quod calor procedit ab utroque, licet non per modum prolis." Auch die circumincessio der drei göttlichen Personen erhellt aus dem Lichtsein Gottes. „Sol[16] aeternum Pater et Filius et Spiritus Sanctus est vigens, fulgens, calens: Pater est summe vigens; Filius summe fulgens; Spiritus Sanctus summe calens. Pater lux vigentissima, Filius splendor pulcherrimus et fulgentissimus; Spiritus Sanctus calor ardentissimus. Sicut iste sol cuncta vivificat, cuncta illustrat, cuncta calefacit; et sicut ista tria: vigor, splendor, calor sunt unus sol, et tamen habent distinctionem nec sunt tres soles; sic Pater et Filius et Spiritus Sanctus unus Deus. Et sicut vigor

---

[14] Coll. in Joann. Col. 1, n. 4. Wir verweisen noch einmal auf die vorzügliche Darlegung, die Bonaventuras Lichtmetaphysik in Baeumkers Witelo, S. 394—406, gefunden hat.

[15] De triplici via, c. 3, § 7, n. 11; tom. VIII, S. 17a.

[16] Hexaem. Col. 21, n. 2; vgl. Tractatus de plantatione animae, n. 4, und die großartige Darstellung Hexaem. Col. 20, n. 4ff.

est splendens et calens, splendor est vigens et calens, calor vigens et splendens in isto sole visibili; sic Pater est in se et in Filio et in Spiritu Sancto, et Filius est in Patre et in Filio et in Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus est in Patre et in Filio et in se secundum rationem circumincessionis, quae notat identitatem cum distinctione [17]."

Alles Wirken Gottes nach außen ist Lichtwirken. Die Geschöpfe sind lichtere oder dunklere Bilder des Urlichtseins und stehen in einem Lichtstrom, der zum Urlicht zurückwandert. Je lichter das Sein, um so näher bei Gott. Sünde und Irrtum sind Ablenkung aus diesem Lichtflusse und verursachen daher Verdunklung der Kreatur. Die zurückführenden Kräfte sind Lichteinstrahlungen: das lumen inditum als die angeborene Erkenntniskraft; das lumen aeternum als die natürliche Berührung der ars aeterna in jeder Gewißheitserkenntnis; das lumen infusum der gratia curans (die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung Liebe), corroborans (die Gaben des hl. Geistes), consummans (die Seligkeiten, die Früchte des hl. Geistes, die Sinne der inneren religiösen Erfahrung), das lumen gloriae als Vollendung der Lichtheit des Menschen.

Die zweite Person des dreieinigen Gottes nimmt in diesem außergöttlichen Lichtkreise eine hervorragende Stellung ein. Der Logos ist als ars aeterna Patris das Lichtmedium, wodurch Gott die Welt erschaffen hat, wodurch Er sie lenkt, wodurch Er sie neuschafft in der Erlösung. Die physisch-mystische Erlösungslehre [18], die von den griechischen Vätern ausgebaut, von Dionysius und Augustin der Frühscholastik übermittelt ist, bot Bonaventura vor allem in den freieren Werken, in denen er nicht durch die Sentenzen des Lombarden in seinen Ausführungen gebunden war, eine Fülle von Anregungen zum Ausbau seiner Anschauungen über die Lichteinwirkung des Verbum increatum, incarnatum, inspiratum in die durch die Sünde verdunkelte Schöpfung. Den Grund der Menschwerdung findet Bonaventura im Johanneskommentar [19] darin, daß Gott, „obgleich er das höchste, allen gegenwärtige Licht war, von der Welt nicht erkannt wurde. Darum ist er sichtbar geworden, um erkannt zu werden", als „lux [20] arguens malos, lux dirigens

---

[17] Vgl. I Sent. d 19, p. 1, q 4.

[18] Vgl. Rivière, Le dogme de la Redemption [2], Paris 1905, S. 101ff.; Guardini, Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung, Düsseldorf, S. 119ff.; zu Augustin. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen und Leipzig 1901, S. 274—296.

[19] In Joann., c. 1, v. 9, n. 24.

[20] Coll. in Joann. Col. 1, n. 2f.

iustos, lux delectans beatos". „Lucet in signis potentia, in verbis sapientia, in exemplis bonitas." Das neue Reich, das Er gründet, ist ein regnum[21] purissimum utpote luminosum.

In Natur und Übernatur ist alles Sein Licht-Sein. Damit war für Bonaventura die Gefahr überwunden, sich in den dualistischen Mythos des Kampfes zwischen Licht und Finsternis zu verstricken[22]. Der Gefahr einer monistischen Lichtemanationslehre begegnet Bonaventura durch die Schöpfungslehre. Dadurch ist Gottes Wesenheit als die unbedingte, vollkommen andere, allem Geschöpflichen gegenüber gewahrt. Das Geschöpf ist Schatten, Spur, Ebenbild, Gleichnis Gottes, ein Spiegel, der doch nie imstande ist, das unbedingte Licht in seiner Fülle aufzunehmen. Die natürliche und übernatürliche Schöpfung sind der unermeßlichen Lichtheit Gottes gegenüber immer noch ganz nahe aneinander gerückt. Offenbart sich auch in der übernatürlichen Erhöhung des geistigen Geschöpfes ein Stück von Gottes reiner, leuchtender, klarer Herrlichkeit, die Qualität, die der Seele anhaftet, bleibt doch Spiegel und Gleichnis, und nur der in ihr Wirkende trägt die Qualität des *unbedingt* Heiligen. So erfassen wir in dem Lichtsein noch nicht Gottes Wesenheit, sondern nur in dem unfaßbaren, unbegreifbaren, unaussprechlich lichten Sein. In dieser unermeßlichen Lichtheit Gottes offenbart sich die Sieghaftigkeit, Klarheit, Unberührbarkeit und Glut des göttlichen Seins; es offenbaren sich in ihm die innergöttlichen Beziehungen und die gesamten Beziehungen Gottes auf die Welt der Geschöpfe. Die Geschöpfe nehmen teil am Lichtsein Gottes, doch nicht so, daß ein pantheistisches Ineinsfließen gelehrt würde. Im Lichtsein sieht Bonaventura das tiefste Symbol, worin wir Gott uns vorstellen. Die Erkenntnis der reinen, klaren Lichtwesenheit setzt die *Reinheit und Klarheit* des Seelenspiegels[23] voraus; damit ist auch negativ die Reinigung von aller Trübung gefordert, denn die Begierde umnebelt den Verstand. Ferner positiv die *Ruhe* des Seelenspiegels, denn der Zorn hindert die Seele, das Wahre zu unterscheiden[24]; die *rechte Richtung* des Seelenspiegels, denn ist die Intentio schlecht, so weicht der Mensch „vom[25] Wege des Lichtes ab und wandelt durch Finsternisse". Ist aber die Intentio von der Liebe gelenkt, „so[26] ist alles recht und gut und lichthaft in der Seele". Die intentio simplex et sursum directa est lucida,

---

[21] Sermo de regno Dei, n. 26; tom. V, S. 546.
[22] Siehe II Sent. d 34, a 2, q 1.
[23] Vgl. Hexaem. Col. 5, n. 25.
[24] De donis Sp. Si. Col. 8, n. 4 f.: „Iratus enim pertinaciter defendit falsum." Vgl. Hexaem. Col. 21, n. 28.
[25] In Lucam, c. 11, n. 74.
[26] In Lucam, c. 11, n. 73.

deorsum est curva, nequam et obscura. Die letzte Abwendung ist die Abwendung durch den Stolz. Lucifer wurde durch Stolz verdunkelt. Der Stolz wird ipsa mater caecitatis genannt[27]. Die Sünde im allgemeinen wird im Anschluß an Augustin als „tenebra[28], qua intellectus obtunditur et interius homo totus obtenebratur" geschildert. Ist die Seele in positiver und negativer Hinsicht bereit, so vermag sie die göttlichen Illuminationen in sich aufzunehmen, und aus den Spiegelbildern Gottes, vor allem aus der Gottesidee selbst, die unbedingte Lichtheit Gottes, wenn auch unvollkommen, zu schauen. Durch die Unterwerfung an die prima veritas im Glauben und die Berührung der ars aeterna wird ihr die Gewißheit zuteil, unbedingt wahre Erkenntnis zu gewinnen.

In der Erkenntnis des lichten Gottes ist die Seele nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt, das sich als Erkenntnismittel zwischen den Gegenstand Gott und das Subjekt stellt. Die Seele ist Geist. Auch *Gott ist Geist.* Unter allem Sein ist der Geist das lichteste. Die Seele ist Gottes Ebenbild und Gleichnis. In aller Natur offenbart sich nach Bonaventura, wie wir sahen, eine geheimnisvolle Dreiheit. Der gläubigen Vernunft entschleiert sich das Mysterium der Trinität und der Inkarnation in der Beschauung der eigenen Seele in großer Tiefe. Grundlegend für die tiefen psychologischen Erörterungen Bonaventuras über das Mysterium des göttlichen Innenlebens und der Menschwerdung sind die Ausführungen Augustins in seinem gewaltigen Werke de Trinitate über memoria, intellectus, amor und mens, notitia, amor einerseits, und über mens, verbum internum, verbum externum anderseits. Bonaventura macht sich Augustins Gedanken zu eigen[29], und dennoch ist seine Blickrichtung in der Trinitätslehre eine andere als die bei Augustin. Es ist de Régnons[30] und Stohrs[31] Verdienst, auf diese für Bonaventura, den getreuen Schüler Augustins, so überraschende Tatsache hingewiesen zu haben. „Während[32] nämlich Augustin und mit ihm Anselm, der Lombarde, und Thomas von Aquin den Blick beim Betrachten der Trinität vorwiegend auf der Einen Natur und Wesenheit ruhen lassen und ihren dreifach verschiedenen Besitz bei Vater, Sohn und Geist gleichsam statisch feststellen, wodurch Vater, Sohn und Geist in

[27] II Sent. d 34, a 2, q 1, i c, notand. tom. II, S. 811-a.

[28] Bonav. Soliloq., c. 1, § 4; Augustin: de lib. Abitr. II, c. 16, n. 43; in Evang. Joann. tr. 35, n. 1; in Ep. I Joann. tr. 1, n. 10; Ennar. in Ps. 7, n. 19; 93, n. 6.

[29] I Sent. d 3, p. 2.

[30] La sainte Trinité, Paris 1892—1898.

[31] Trinitätslehre des hl. Bonaventura.

[32] Siehe die Würdigung der Arbeit Stohrs von Krebs in Franziskanische Studien, Jahrg. 8, 1921, S. 138.

eine relative Gegenüberstellung kommen, sehen *Richard von St. Viktor, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales* und *Bonaventura* in erster Linie die drei Personen und erst von da aus die dreifach verschieden in Besitz gehaltene Natur." Bonaventura bedeutet in dieser Linie durchaus den Höhepunkt. Man kann ihn geradezu *den trinitarischen Denker* des Mittelalters nennen. Natürlich wurde von ihm die Wesenseinheit Gottes dadurch nicht berührt; sahen wir doch eben noch, wie wichtig der Begriff des ens unum simplicissimum sowohl für die Trinitätslehre als auch für die Lehre von der religiösen Erkenntnis gewesen ist.

Gott ist Geist, daher Ausdruck Seiner selbst in der Erkenntnis, und Liebe Seiner selbst im Wollen. Diese Gedanken erhalten dadurch eine wesentliche Bereicherung, daß Bonaventura das Sein *nicht in Ruhe* sieht, *sondern in einer ewigen Bewegtheit.* Oft schon mußten wir darauf hinweisen, wie stark das *dynamische* Weltbild Plotins nachwirkte. Augustin stand unter seinem Bann, Dionysius hat es in christlicher Umdeutung übernommen. Richard und Wilhelm von Auxerre übermitteln es zusammen mit den beiden genannten Denkern des christlichen Altertums Bonaventura. Mit Begeisterung greift er die Ideen auf. Das Sein ist wesenhaft Lichtsein, ist strömendes Lichtsein. Gott ist das originale Prinzip, aus Ihm strömt die Lichtwelt, zu Ihm strömt sie zurück. Die Begriffe des ens primum, des ens unum, des ens bonum sind die Träger dieses Lichtbaues. *Gott ist quellende Lichtfülle.* Diese Anschauung wird mit erstaunlicher Kraft religiösen Denkens auf die Mysterien des Christentums angewandt. Nach dem Vorbilde Richards [33] wird dieser Begriff auf die Erste Person der Dreieinigkeit übertragen. Der Vater ist *fontale principium.* Damit wird gewiß nicht die Fülle der Quellkraft der den drei Personen gemeinsamen göttlichen Substanz geleugnet. Aber das Vatersein erhält über den Begriff der innascibilitas hinaus, den Bonaventura [34] zum ersten Male klar herausarbeitet, einen höchst bedeutungsvollen positiven Inhalt, und der innergöttliche Prozeß enthüllt sich der gläubigen Vernunft als ein notwendiges Hervorströmen der beiden unterschiedenen göttlichen Personen aus dem fontale principium. „Nam [35] *primitas* summa in summo et altissimo principio ponit summam actualitatem, summam fontalitatem et summam fecunditatem. Primum enim principium, hoc ipso quod primum, est perfectissimum in producendo, fontalissimum in emanando, fecundissimum in pullulando. Quoniam ergo perfecta productio, emanatio et pullulatio

[33] Trin. V, c. 4.

[34] Im ersten Bande des Sentenzenkommentars passim, in der Praelocutio zum zweiten Bande verteidigt.

[35] Myst. Trin. q 8, i c.

attenditur tantum secundum duos modos intrinsecos, scilicet per modum naturae et per modum voluntatis, verbi scilicet et amoris; hinc est, quod necesse est, ibi poni ratione summae perfectionis, fontalitatis et fecunditatis duplicem modum emanandi respectu duplicis hypostasis productae, emanantis a prima persona tamquam a primo principio producente; ac per hoc necesse est ponere personas tres. — Et quia *perfectissima* productio non est nisi respectu aequalium, *fontalissima* emanatio non est nisi respectu coaeternalium, *fecundissima* pullulatio non est nisi respectu consubstantialium, necesse est intelligere, quod primum principium includat intra se tres hypostases coaequales, coaeternales et consubstantiales."

Dieser innergöttliche Überfluß der ersten Quellkraft im Vater ist auch das Quellprinzip für den Ausfluß der geschöpflichen Welt und den vielfachen natürlichen und übernatürlichen Einfluß Gottes in diese Welt. „Haec[36] autem fontalitas quodam modo origo est alterius fontalitatis. Quia enim Pater producit Filium et per Filium et cum Filio producit Spiritum sanctum, ideo Deus Pater per Filium cum Spiritu sancto est principium omnium creatorum; nisi enim eos produceret ab aeterno, non per illos producere posset ex tempore; et ideo ratione illius productionis in Trinitate recte dicitur esse *fons vitae*[37]. Sicut[38] enim habet vitam in semetipso, sic dat Filio vitam habere in semetipso etc. Hinc est, quod vita aeterna haec sola est, ut spiritus rationalis, qui manat a beatissima Trinitate et est imago Trinitatis, per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam et voluntatem per deiformitatem gloriae in beatissimam Trinitatem." Was Bonaventura unter dem circulus intelligibilis versteht, zeigt er vor allem in der Reductio artium[39]. „Wie alles Veränderliche von einem ersten Unveränderlichen fließt und zu ihm zurückgeführt wird, so fließt alles Bedingte vom Notwendigen und wird zu ihm zurückgeleitet." Der Ausgang aus Gott verläuft in der geraden Linie, aber das Zurückkehren biegt die Linie zum Kreise zurück[40]. „Illuminatio[41] refertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo ibi completus est circulus." Die gesamte natürliche und übernatürliche Beeinflussung geht auf die plenitudo fontalis zurück. Wie wichtig dieser Begriff für die Glaubenslehre nach Bonaventura ist, geht wohl am einleuchtendsten daraus hervor, daß er sie im Breviloquium in ihrer Gesamtheit aus dem einen Begriff, dem principium primum,

---

[36] l. c. ad 7; vgl. Hexaem. Col. 21, n. 18.
[37] Ps. 35, v. 10.
[38] Joann., c. 5, v. 26.
[39] Siehe dazu Guardini, Lumen mentis, S. 148f.
[40] I Sent. d 37, p. 1, a 3, q 2, i c.
[41] Red. Artium. tom. V, S. 322a.

entwickelt. Sein gesamtes Schriftwerk, die mystischen Werke, die Schriftkommentare, die Predigten bezeugen, wie sehr die Idee der quellenden Fülle in Gott ihn ergriffen hat. Mit erstaunlicher spekulativer Kraft durchdringt er die Lehre der Dreieinigkeit, der urbildenden Ideen, der Schöpfung, Erlösung und Vollendung mit dieser Idee und verleiht dadurch seinem theologischen Weltbild einen ganz eigenen Charakter. Der tiefgehende Unterschied zwischen der Theologie des hl. Thomas und des hl. Bonaventura läßt sich vielleicht nicht klarer aufweisen als an der mehr äußeren Dynamik des hl. Thomas und der inneren unseres Denkers[42].

Für die *religiöse Erkenntnis* ist wesentlich, daß sie in Verbindung bleibt mit dem Strom und dadurch mit dem originale principium. Das setzt voraus einerseits ein freigewolltes Sich-Beeinflussenlassen, anderseits die freigewollte Überwindung aller Einflüsse, die den Menschen aus diesem lebenden Strom herausdrängen wollen. „Darum[43] ist Lucifer dunkel geworden, weil er sich von seinem principium originale loslöste."

Wir sahen bereits im ersten Teil unserer Arbeit, welche große Bedeutung die Grundüberzeugung Bonaventuras von der *Rechtheit* des Denkens und Seins und ihre grundsätzliche Symmetrie für sein Gedankensystem besitzt. Neben der Grundüberzeugung von der unbedingten Lichtheit und quellhaften Fülle Gottes, die sich in Macht, Weisheit und Güte auswirkt und mit ihr aufs innigste verbunden, ist der Glaube an die *Rechtheit des Seins und Wirkens* grundlegend für die gesamte natürliche und übernatürliche Erkenntnis Bonaventuras. Hierin erweist er sich als echter Schüler Anselms, der gerade die Rechtheit in den Mittelpunkt seiner theologischen Spekulation gestellt hat.

Die Rechtheit erweist sich in ontologischer Hinsicht als eine dem Sein innewohnende Ordnungsbeziehung. Die innergöttlichen Beziehungen werden durch die Rechtheit, eine Wesenseigenschaft Gottes, geordnet. Auch für Gott gilt der Ordnungsgrundsatz: „Ubi[44] est perfectus ordo, ibi est ratio principii, medii, ultimi, alioquin inordinatio accideret in divinis." Ordnung und Frieden stehen in inniger Wechselbeziehung zueinander. „Pax[45] includit nexum plurium; perfecte autem necti non possunt nisi similes; similes autem non sunt nisi ambo a tertio, vel unus ab altero. Sed in divinis non possunt ambo esse a tertio eodem modo: necesse est ergo, quod si in divinis est vera pax, quod ibi sit prima origo, eius imago, utriusque connexio."

[42] Vgl. Gilson, S. 157—159.
[43] De donis Sp. si Col. 1, n. 20.
[44] Hexaem. Col. 11, n. 7.
[45] De triplici via, c. 3, § 7, n. 11.

Aus der innergöttlichen Rechtheit treten die Dinge in der Schöpfung geordnet hervor. An den Stufen dieser Ordnung kann die menschliche Erkenntnis zum principium primum, summum, altissimum, zur veritas prima, summa, speciosissima, zur bonitas prima, perfectissima, ultima geordnet emporsteigen. Aber die Natur ist nur Grundlage zur übernatürlichen Rectificatio. Wird die Seele durch die eben geschilderte geordnete Erkenntnis in natürlicher Hinsicht recht, so wird sie durch die geordnete Schau der übernatürlichen Ordnungen in übernatürlicher Weise recht und der göttlichen Rechtheit, wenn auch unvollkommen, angeähnelt. In großartigen Visionen enthüllt der christliche Denker die Ordnung des Alls. Die höchste Stufe nimmt die allerheiligste Dreifaltigkeit, die hierarchia divina ein. Unter ihr steht die Hierarchie der Engel, unter dieser die Hierarchie der streitenden Kirche, die die anima hierarchizata umspannt. Der Einfluß des Pseudoareopagiten ist auch hier wiederum unverkennbar. Die Hierarchienlehre Bonaventuras ist in dem mehrfach zitierten Werk Guardinis eingehend untersucht worden. „Wesentlich[46] für den Gedanken der Hierarchie ist folgendes: Sie ist eine auf Gott bezogene Ordnung übernatürlichen Lebens. Sie ruht auf Abstufung, Unter- und Überordnung des Seins, und hat den Zweck, das Geschaffene durch Gnade, Erkenntnis und sittliches Verhalten dem Schöpfer immer ähnlicher zu machen. — — Prinzip dieser Ordnung ist die Ähnlichkeit mit Gott. — — Endlich liegt in der hierarchischen Ordnung eine Sinnrichtung, ein ascendere zu Gott, und zwar „kraft der eingegebenen Erleuchtungen". „Die[47] Hierarchie auf Erden ruht auf der Gnadenähnlichkeit mit Gott, der similitudo. Die himmlische auf der Glorienähnlichkeit, deiformitas gloriae. Die göttliche auf der absoluten Ebenbildähnlichkeit, der similitudo consummata des Sohnes mit dem Vater und deren Bejahung in der Liebe des hl. Geistes."

In den Mittelpunkt des Ordnungsprozesses hat Bonaventura die zweite Person der Dreifaltigkeit gestellt, die als Weisheit des Vaters auch Ordnung des Vaters genannt wird. Durch diese ewige Ordnung wirkt der Vater, damit nichts ungeordnet bleibe, wirkt zur Ordnung der Güte hin, damit alle Schöpfung teil habe an der Liebesvereinigung des Vaters und Sohnes im heiligen Geiste. Das Verbum increatum, incarnatum, inspiratum mußte die Mittelstellung in diesem Prozeß der übernatürlichen Ordnung einnehmen nach dem aristotelischen Ordnungssatz[48]: „Dort, wo Extreme sich

[46] Guardini, Lumen mentis, S. 198.

[47] l. c. S. 199.

[48] Vgl. Aristoteles, De Caelo et mundo II, c. 3. Siehe auch Coll. in Joann. Col. 4: Christus medius.

vorfinden, ist auch das Mittlere vorhanden." Die Mittlerstellung des Logos ist metaphysisch in den innertrinitarischen Beziehungen des sacer ordo selbst begründet. Sie tritt noch klarer hervor durch die Annahme der menschlichen Natur, die innerhalb der Schöpfung selbst wieder die Mittelstellung behauptet. Die Fülle des geordneten natürlichen und übernatürlichen Seins sieht Bonaventura in dem Mittler Christus, dem homo rectus schlechthin. Er sieht in ihm auch die Fülle der ordnenden Kraft. Die Neuordnung, die Christus bringt, erweist sich als eine geordnete Rechtmachung. Die Stufen der illuminationes, influentiae, gratiae, die sich auf der Natur aufbauen, waren bereits im vorigen Abschnitt Gegenstand der Besprechung. Die gesamten Rangunterschiede in der Kirche werden durch den Mittler geordnet, die Hierarchie des ordo praelatorum, monachorum, Christianorum. Die Glaubenslehre ist in zwölf Artikeln geordnet. In der hl. Schrift wird die Ordnung ihrer vier verschiedenen Sinne aufgedeckt. Die ganze Heilsgeschichte, wie sie sich im Alten und Neuen Testament offenbart, zeigt eine Hinordnung auf den Mittler Christus. Es herrscht hier das Ordnungsprinzip: „Processus[49] debet esse ab imperfecto ad perfectum et non e converso," oder in der aristotelischen Fassung: „*is*[50] *est ordo, ut a minus completo perveniatur ad magis completum.*" Sie zeigt eine geordnete Stufenfolge der Zeiten, die zum Mittler hinführt, tempus legis naturae, legis gratiae, gloriae; eine geordnete Reihe von Vorabbildungen des Mittlers usw.

Jede Ordnung des Seins bildet einen *Organismus*. Die höheren Organismen beeinflussen aber die tieferen nach dem Ordnungssatz: „lex[51] universitatis hoc exigit ut media reducantur per prima et postrema per media ad suum principium." So entsteht ein Zusammenhang von einzelnen Organismen, ein einziger großer Organismus des aus Gott herausströmenden und zu Gott heimströmenden All. In feinsinniger Weise hat Bonaventura den organischen Charakter der Kirche gezeichnet, ohne daß es ihm freilich gelungen wäre, das corpus Christi mysticum in den Weltorganismus ganz einzugliedern. Beziehungen werden vielfach aufgedeckt, aber ein einheitliches Ganze kommt nicht zustande. Das Weltbild ist die Frucht einer großartigen metaphysischen Spekulation, die an Plotin unzweideutig erinnert. Das Bild des corpus Christi mysticum[52] ist aus der mystischen Seele Pauli erwachsen, der von der Person des Gottmenschen in tiefster Religiösität ergriffen war.

---

[49] Breviloquium p. 4, c. 4.

[50] Aristoteles, Phys. VIII, c. 7. Siehe II Sent. d 15, a 2, q 2, i c.

[51] II Sent. d 11, a 1, q 1, f 3. Vgl. Dionys. Areop. Coel. hier, c. 4, § 3.

[52] Eph., c. 1, v. 22; c. 5, v. 22; Kol., c. 1, v. 18; I. Kor., c. 12, v. 12 ff.

Augustin hat die paulinische Lehre weitergebildet, Alexander von Hales, der Lehrer Bonaventuras, sie in tiefster Durchdringung der leitenden Gedanken ausgebildet. Er erweist sich „in[53] der Fülle und Rundung der Gedanken, in der Schärfe der Begriffsbildung und Folgerichtigkeit der Gedanken" seinem Schüler sogar vielfach überlegen. In Anlehnung an die paulinische religiöse Spekulation ist Christus bei Bonaventura das Haupt, die Gläubigen sind die Glieder seines Leibes. Das Haupt gibt dem Körper durch das Cerebralsystem die *Struktureinheit*, es *repräsentiert* zudem den ganzen Menschen, da „in ihm[54] alle Sinne hervortreten und einen hervorragenderen Platz haben; weil in ihm die Zellen sind, welche zum Wahrnehmen und Bewegen geeignet sind". Vom Haupte geht auch der *dynamische Strom* in die Glieder aus. So ist Christus als Haupt die Einheit der Kirche, er repräsentiert sie. Aus ihm fließt die gratia capitis in die sensus und motus des Leibes. Aus ihm strömen die Erleuchtungen, die zur Erkenntnis der Weisheit führen, aus ihm die bewegenden Kräfte, die die Seele recht und deiformis gestalten, in ihm ist die Glaubens- und Liebesgemeinschaft aller Glieder grundgelegt. Fehlt auch der juristische Kirchenbegriff nicht ganz, so ist doch für Bonaventura und das ganze Mittelalter höchst bedeutsam, daß die Idee des organischen Verwachsenseins miteinander in und durch Christus durchaus vorherrscht.

Auch das Gegenspiel zu der großen hierarchischen Ordnung des Alls und des Organismus, des corpus Christi, fehlt nicht, die hierarchia mala, der Antichrist, die Sünde. Aber die Ordnung verlangt, daß überall da, wo diese sind, auch das Gute, die Rechtheit und Ordnung nicht fehle. „Ordo[55] universi hoc exigit ut omne malum habeat sibi oppositum." Wo die Menschheit durch die Verführung des Bösen fiel, mußte sie durch die Führung des Guten wieder aufstehen. „Wo die Menschheit versucht wird durch böse Geister, muß sie auch durch gute Engel verteidigt werden."

Auch das Böse, die deordinatio, kann sich der grundsätzlichen Ordnung nicht entziehen. Durch den Logos ist die Welt aus Gott geordnet hervorgegangen, durch ihn ziemt es dem Vater, alles wiederherzustellen, bis nichts mehr ungeordnet ist. Auch die Strafe unterliegt der rechten Ordnung[56]. Die ewige Verdammnis selbst wird in diese Entwicklung der rechten Ordnung hineingezogen.

---

[53] Zur Lehre von der influentia sensus et motus vgl. die Darstellung bei Guardini, Lumen mentis etc., 165—192; 240—280. Das Zitat siehe S. 279f.

[54] III Sent. d 13, a 2, q 3 ad 1.

[55] II Sent. d 11, a 1, q 1, f 2.

[56] II Sent. d 19, a 2, q 1.

Wiederum greift Bonaventura auf das aristotelische Ordnungsprinzip zurück. „Si[57] de duobus contrariis est reperire alterum extremorum et medium, necesse est ponere alterum extremorum. Hoc enim est radix et via stabiliendi contraria apud philosophos." Er zieht daraus die ebenso gewagte als furchtbare Folgerung: „Sed est ponere perfectam beatitudinem in patria et medium statum in via inter beatitudinem et perfectam miseriam: ergo est ponere perfectam miseriam post hanc vitam; hanc autem dicimus infernum." „Congruum[58] enim est, ut pulcritudo universi decoretur quibusdam antithetis, ut sicut bonis redduntur bona aeterna, ita et malis aeterna supplicia." In dem Glauben an die Rechtheit der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ist Bonaventura daher auch grundsätzlich *Optimist*. „Quoad[59] ordinem partium in universo primae et substantiales partes optime sunt ordinatae, partes vero corruptibiles absolute quidem melius potuerint ordinari non autem in relatione ad finem. Quoad ordinem in finem res salvo ordine universi optime ordinatae sunt." „Ordo[60] rerum in universo in se ostendit sapientiam, et ordo ad finem bonitatem. Sed in comparatione unius ad alterum ostenditur summa sapientia et summa bonitas, quia nihil potest hunc ordinem deordinare." Bonaventura unterscheidet nach Boëthius[61] eine besondere und eine allgemeine Ordnung. Die besondere Ordnung kann durch die Sünde gestört werden, die allgemeine Ordnung nicht. Diese übergreift alles. Wer von der Ordnung der Natur abfällt, fällt in die Ordnung der Strafe[62].

Die Ordnung der Hierarchien und in gewissem Sinne auch die organische Ordnung des corpus mysticum beruht auf der Ähnlichkeit, die das Geschöpf mit Gott besitzt, eine Ähnlichkeit, die durch den Prozeß der Begnadung und Beseligung zu immer höherer deiformitas vollendet werden soll. In feinster Weise wird der Exemplarismus und die Symmetrie im übernatürlichen Weltbilde durchgeführt. Die tote und lebende Natur, der Mensch und all seine Handlung spiegelt das trinitarische Urbild, besonders aber die begnadete Seele. Auch hier baut die Gnade auf der Natur auf. Das Gedächtnis spiegelt die Kraft und Ewigkeit des Vaters; der Verstand den Glanz, die Wahrheit und Schönheit des Sohnes; der Wille die Glut, die Liebe, die Beseligung des Geistes; die Einheit der Vermögen aber die Eine, gleiche göttliche Wesenheit. Die theo-

---

[57] IV Sent. d 44, p. 2, a 1, q 1, f 3.
[58] Vgl. Augustin de Civ. Dei XI, c. 18; vgl. I Sent. d 44, a 1, q 3, i c.
[59] I Sent. d 44, a 1, q 3 conclusio.
[60] l. c. i c.
[61] Consol. IV, prosa 6.
[62] Vgl. Aug., Gen. ad lit. III, c. 10, n. 14.

logischen Tugenden Hoffnung, Glaube, Liebe, die das Gedächtnis, den Verstand, den Willen übernatürlich vervollkommnen, spiegeln in klarer Weise den Vater, Sohn und Geist; die alle Tugenden durchdringende und einigende heiligmachende Gnade, die Eine göttliche Substanz. Oder wieder in anderer Weise: in der übernatürlichen Kraft der Tugend spiegelt sich der Vater, in der übernatürlichen Erleuchtung der Erkenntnis der Sohn, in der Entflammung der Liebe der Geist, in der inneren Einheit von Kraft, Erkenntnis und Liebe die göttliche Substanz. In vielfacher Weise wird in der begnadeten Seele das Spiegelbild des dreieinigen Gottes erkannt. Zu diesen Visionen gesellt sich das Bild der Kirche und der Chöre der seligen Engel. Es entwickelt sich ein Bild von ungeheurer Weite und Mannigfaltigkeit, aber geschlossen durch die Idee des fontale principium, des exemplar omnium, des finis ultimus, zu dem in ständig wachsender Gottverähnlichung das All heimwandert.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sich mit der religiös-metaphysischen Spekulation die religiös-ästhetische Symbolik aufs engste verbindet. Schönheit[63] in ihrer objektiven Geltung ist nach Bonaventura erstens die Übereinstimmung des Abbildes mit dem Urbilde. Da diese Übereinstimmung im Logos vollendet ist, ist Wahrheit und Weisheit in der zweiten Person der Dreieinigkeit Schönheit schlechthin. Der Logos ist die *perfecta* et *expressa* similitudo[64]. Aber alles Sein hat durch seine Abbildlichkeit in höherer oder geringerer Weise teil an dieser Schönheit. Schönheit ist ferner nach der Definition Augustins[65] die aequalitas numerosa. Wesenhaft schön ist daher die Dreifaltigkeit selbst, da in ihr drei Personen in der Einen Wesenheit verbunden sind. Der Logos insbesondere ist die Schönheit, „pulcrum[66] pulcherrimus ipse mundum mente gerens." Er besitzt *die* Schönheit im Hinblick auf alle abgebildete Schönheit. Denn in Beziehung zu den Dingen trägt er *alle* Urbilder in sich, in Beziehung zum Vater aber besitzt er die Schönheit der *Gleichheit*[67]. Schön bedeutet ferner nach Augustin[68] „quidam partium situs (bei Augustin congruentia) cum

---

[63] Künzle, Bonaventura und die moderne Ästhetik. Schweizerische Rundschau, 1906/07, S. 197ff.; Lutz, Die Ästhetik Bonaventuras, Beitr. z. Gesch. d. Ph. des M. A., Supplementband 1913, S. 195—216; Boving, Die Ästhetik Bonaventuras und das Problem der ästhetischen Einfühlung. Franziskanische Studien, Jahrg. 8, 1921, S. 201—206.

[64] I Sent. d 31, p. 2, a 1, q 3 ad 5.

[65] Musica VI, c. 13, n. 18.

[66] Boëthius, Consol. III, metr. 9.

[67] I Sent. d 31, p. 2, a 1, q 3 ad 5.

[68] De Civ. Dei XXII, c. 19, n. 2. Siehe Itin., c. 2, n. 5.

coloris suavitate". So kommt die Schönheit allen natürlichen und übernatürlichen Ausstrahlungen des Logos zu, aber auch der zu Gott hinlenkenden beseligenden Gnadeneinwirkung des hl. Geistes.

Dieser ästhetische Einschlag in der religiösen Weltbetrachtung Bonaventuras kam auch in seiner Lichtmetaphysik klar zum Ausdruck. Er zeigt sich ferner in der Vorliebe für den Gleichklang der Zahlen und für bestimmte Zahlen: die 1, die 3, die 4 und ihre Verbindungen 3×3; $3+4$; 3×4. Die Dreizahl, die die erste und höchste Vollkommenheit in sich trägt, ist die Form des ganzen trinitarischen Weltbildes. Sie kehrt wieder in der körperlichen, sinnlichen, geistigen Natur des Menschen; in den drei Grundvermögen der Seele; in dem lumen inditum, aeternum, infusum; in den drei göttlichen Tugenden; in der gratia rectificans, corroborans, consummans; in drei Räten; in den drei christlichen Lebensformen, der vita praelativa, activa, contemplativa. Sie erscheint in den christlichen Ordnungen der Menschheit; im Mediator als Verbum increatum, incarnatum, inspiratum; als Conditor, Redemptor, Consummator; als via, veritas, vita. Sie erstrahlt in dem dreifachen Zeugnis der Wahrheit durch Wunder, Weissagung und sittlicher Heiligkeit; in der Vorbereitung auf Christus in den drei Zeiten. In dem Aufbau der Hierarchien feiert der Ternar wahre Triumphe. In den dreimal drei Chören der Engel erstrahlen die göttlichen Personen, wie sie in sich selber sind und wie sie durch circumincessio in den beiden andern Personen sind. In den Ordnungen der christlichen Kirche hier auf Erden hat jeder der neun Chöre wieder ein Gegenstück, das auf seine Art eine der drei göttlichen Personen in einer eigenen Circumincessionsbeziehung spiegelt. So erstrahlt z. B. in den fundamentales ordines der Vater, in dem ordo patriarchalis der Vater, wie Er in sich selbst ist; in dem ordo prophetalis, wie Er im Sohne ist; in dem ordo apostolicus, wie Er im Geiste ist. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Bedeutung des Ternars im Weltbilde Bonaventuras erschöpfend zur Darstellung zu bringen. In Werken wie das Itinerarium, die Collationes in Hexaemeron hat der Ternar selbst dem Stil die klare, schwere, hoheitsvolle Symmetrie gegeben.

Die *Vierzahl* erhält ihren tiefsten Sinn durch die Beziehung der 1 zu 3 im innertrinitarischen Leben. Die *Siebenzahl* ist im Werk der Schöpfung und Neuschöpfung führende Zahl. Drei plus vier Bitten des Vaterunsers; drei theologische Tugenden plus vier Kardinaltugenden; darauf aufbauend die sieben Gaben des hl. Geistes, die sieben Seligkeiten; stützend und fördernd die sieben Sakramente. Nicht zuletzt hat Bonaventura in diesen Zahlensymmetrien die speciositas fidei gesehen, die er oft, am eingehendsten aber in den Collationes in Hexaemeron behandelt.

Bonaventura beruft sich in diesen Zahlenspekulationen auf Augustin und Dionysius. Diese waren vom Neuplatonismus und von der neupythagoreischen Zahlenmystik beeinflußt, unter deren Bann auch Plotin selbst gestanden hat. Es kann wohl kaum bezweifelt werden, daß die musikalische Seele Bonaventuras sich ungemein von dem Rhythmus der Zahl angezogen fühlte. Seine Seele sprach sich in so feinen musikalischen Werken, wie das Itinerarium, Breviloquium, wie die Collationes in Hexaemeron aus. Verwandte Seelen äußerten sich in den musikalischen Formen der Dome des Hochmittelalters. Dennoch wäre es falsch zu meinen, Bonaventura habe die großartige Welt von Analogien, die er im Hexaemeron aufbaut, nur als eine ästhetisch symbolische Darstellung gewertet. Gewiß wird er sich nicht an Einzelheiten klammern wollen, aber diese symbolische Welt ist ihm wesentlich die reale Welt. Das ist die Realität der Schöpfung, ihr reales Sein, eine reale Analogie der realen urbildenden göttlichen Rechtheit zu sein.

Die Ordnung des Seins und Wirkens leuchtete Bonaventura aus Natur und Offenbarung entgegen. Die ontologische Rechtheit bedingt die logische Rechtheit des natürlichen und übernatürlichen Erkennens; dem ästhetischen Beschauen erweist sie sich als Schönheit; dem Willen als die rechte Urbildlichkeit und Norm, die in freier Zustimmung bejaht und verwirklicht werden soll. So besteht ein feiner und tiefer Parallelismus zwischen ontologischer, logischer, ästhetischer und ethischer Rechtheit einerseits, zwischen natürlicher und übernatürlicher Rechtheit anderseits. Die natürliche religiöse Erkenntnis umspannt die logische Erkenntnis und die ethische und ästhetische Wertung. Sie alle führen zur Erkenntnis des religiösen Gegenstandes, Gott; zur Erkenntnis der Rechtheit Gottes, die sich in allen natürlichen Beziehungen des Seins und Wirkens spiegelt, und die Ziel alles Seins und Wirkens ist. In gleicher Weise übergreift auch die übernatürliche religiöse Erkenntnis die logische Erkenntnis und die ethische und ästhetische Wertung. Die Grundsätze des Erkennens und Wertens sind durchaus dieselben wie in der natürlichen Erkenntnis. Es entschleiert sich aber die übernatürliche Rechtheit dem Erkennen nur, wenn es durch die Unterwerfung an die prima veritas im Glaubensakt recht geworden ist.

Die übernatürliche Ordnung erweist sich als eine Überhöhung der natürlichen Ordnung. Sie liegt in einer wesentlich anderen Sphäre, aber sie vernichtet die natürliche Ordnung nicht. Darum besteht im Grunde eine vollständige Konformität zwischen den beiden Ordnungen. Diese Konformität führte Bonaventura dazu, die Rechtheit als heuristisches Prinzip zu verwenden, um tiefer

in die geordnete übernatürliche Wirklichkeit hineinzuleuchten. Die Ordnung hat eine hervorragende Bedeutung schon in den vier Grundsätzen, die er für die *theologische* Arbeit aufstellt. „Necessario[69] oportet istas quatuor propositiones tanquam regulas infallibiles supponere. Quarum prima est, quod omne illud quod dicit positionem aliquam est a Deo. Secunda est quod omne illud quod aliquem *ordinem* dicit in quantum huiusmodi est a Deo. Tertia est, quod nullus defectus secundum quod huiusmodi est a Deo propter hoc quod hoc repugnat divinae potentiae. Quarta est haec, quod *nullum inordinatum* secundum quod huiusmodi est a Deo, quia repugnat divinae sapientiae." Sind diese Regeln noch durchaus unverfänglich, so ist es doch gefährlich, wenn Bonaventura aus dem Prinzip der Rechtheit heraus, die übernatürliche Wirklichkeit des Seins und Handelns methodisch zu erschließen sucht. Er folgt hierin den Spuren Anselms, der in seinen Spekulationen über das göttliche Wirken den heuristischen Grundsatz aufstellt: potuit, decuit ergo fecit. Diesen Satz hat Bonaventura mit großer Kühnheit auf die innergöttlichen Hervorgänge angewandt, freilich bei aller Wahrung der Unergründlichkeit des Geheimnisses. Die Kritik darf nicht verschweigen, daß dieses Prinzip, auf das innergöttliche Leben angewandt, das tiefste Mysterium des Christentums rationalistisch aufzulösen droht, sobald man versucht, neue Erkenntnisse im Reiche des Übernatürlichen auf diesem Wege zu gewinnen.

Wir sahen bereits, daß der Gedanke der Symmetrie bei Bonaventura so stark wirkt, daß er daraus die notwendige Existenz der Hölle statuieren zu können meint. In der Trinitätslehre wagt er den Beweis: Gott brachte Ihm-Ungleiches hervor, also *mußte* Er auch Ihm-Gleiches hervorbringen. „De[70] necessitate, si est productio dissimilis praeintelligitur productio similis. — — Sed creatura producitur a primo esse et est dissimilis; *ergo de necessitate* producitur simile, quod est Deus." Bonaventura warnt zwar selbst häufig vor einer Überspannung der Erkenntnis in göttlichen Dingen, die gerade darum, weil es sich um göttliche Dinge handelt, leicht in die allerschlimmsten Irrtümer fällt. Er selbst aber hat in der scharfen Betonung des necessarium den Weg zu dieser Überspannung nicht vermieden. Die Aufdeckung der Symmetrie zwischen göttlichem Sein und Wirken einerseits und dem

---

[69] II Sent. d 37, dub. 5.

[70] Hexaem. Col. 11, n. 9. Vgl. die gesamten Ausführungen n. 1—12. „Si ergo producitur a Deo quod est in aequale, scilicet creatura, necessario praecedit productio aequalis, quod est Deus. — Item, si producitur a Deo, essentialiter differens, necessario ante producitur substantialiter idem." l. c. n. 9.

geschöpflichen Sein und Tun anderseits ist sicherlich Aufgabe jeder religiösen Erkenntnis. Wir sind an Zeichen gebunden. Aber ein Beweis aus einer postulierten Symmetrie auf das Geheimnis ist Verkennung der menschlichen Unzulänglichkeit dem Mysterium gegenüber.

Das Gesagte wird noch klarer in Bonaventuras Behandlung der Sünden- und Erlösungslehre. In der Sündenlehre vertritt er gelegentlich ganz schematisch den Ordnungsgedanken, ähnlich wie in der Lehre von der Beseligung und Verdammung. „Ad[71] complementum universi spectat, quod sit omnis differentia entium, quae potest rationabiliter cogitari. Sed cum aliquod ens, quod cadens a bono, statim obstinatur in malo ut lucifer et aliquod, quod adhaerens bono, statim confirmatur in eo ut Angeli boni: *debet* etiam esse aliqua creatura quae possit cadere et surgere pro sui arbitrii libertate. Deus — nec *debet* vim inferre homini, quem liberum fecit, quin possit semper eligere quod voluit. Igitur non solum rationabile sed etiam *necesse* est ad complementum et regimen universi, quod mala fieri permittantur."

In der Erlösungslehre[72] bevorzugt Bonaventura in seinen mystischen und aszetischen Schriften und in seinen Predigten die physisch-mystischen Erlösungsgedanken, die vor allem die griechischen Väter vertreten haben. Im Sentenzenkommentar aber und im Breviloquium entwickelt er die Genugtuungslehre. Hier zeigt er sich von Augustin und vor allem von Anselm und Alexander abhängig. Freilich hätte Gott aus reiner Barmherzigkeit die ganze Schuld nachlassen können. Allein Bonaventura meint: „illa[73] via magis conveniens fuit ad reparationem, in qua magis servatur ordo divinae iustitiae." In großartiger Weise entwickelt Bonaventura im Breviloquium[74] die Kongruenzgründe, warum die zweite Person der Gottheit Mensch wurde. Der Genugtuungsgedanke tritt bereits in auffallender Weise in den Hintergrund. Die Macht, Weisheit, Güte Gottes, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, seine Würde, die Gottebenbildlichkeit und -Gemeinschaft treten leuchtend hervor. Aber die Kongruenzgründe werden so stark betont, daß auch hier eine Notwendigkeit für Gott postuliert wird. Die Gründe gipfeln in den Worten: „non poterat, nisi reparator esset Deus".

Die Kongruenz der Erlösung überhaupt wird mit den vier berühmten Suppositiones aus Anselms Traktat Cur Deus homo be-

[71] Sermo de Regno Dei, n. 44, tom. V, S. 552a; vgl. I Sent. d 46, q 6 und II Sent. d 7, p. 1, a 1, q 1, i c.

[72] Vgl. Guardini, Erlösungslehre, S. 119ff.

[73] III Sent. d 20, a un., q 2 suppositio 1, am Anfang der q.

[74] p. 4, c. 1.

legt. Auf seiten des Menschen findet Bonaventura die Konvenienz in der Würde, in der Art des Falles und in seinem Zustande vor dem Falle. Von hier aus gesehen kann es sich nur um eine Angemessenheit handeln, aber auf seiten Gottes handelt es sich um eine Notwendigkeit. „Si[75] enim quaeratur, utrum congruum sit reparari genus humanum, concedendum est simpliciter, quod verum est. Si vero quaeratur utrum sit necessarium, non est simpliciter respondendum sed distinguendum. Est enim necessarium ex parte Dei, non ex parte nostri; et ex parte Dei non quacumque necessitate sed necessitate immutabilitatis, quae non opponitur libertati voluntatis, ac per hoc nec gratiae nec liberalitati." „Es[76] handelt sich hier nicht um eine necessitas immutabilitatis, die in Zwang und Verhinderung eingeteilt wird, sondern um eine necessitas immutabilitatis, die aus Beständigkeit und Unwandelbarkeit der göttlichen Anordnung entsteht. Diese aber legt der göttlichen Macht keinen Zwang auf, sondern sie bestimmt zu diesem Entschluß[77]." Das *wie* aber dieser Vereinigung der Freiheit und Notwendigkeit ist auch für Bonaventura ein Geheimnis[78]. Auch die Erlösung selbst bleibt ihm Geheimnis. In seinen Schriftkommentaren[79] hat Bonaventura das rechte Wort dafür gefunden. Doch die Methode, die er im Sentenzenkommentar anwendet, droht das Mysterium zu vernichten. Schon der Satz Anselms, dem Bonaventura zustimmt: „Alles[80] auch noch so wenig Inkonveniente ist für Gott unmöglich," ist, so wahr er in sich ist, als Erkenntnisprinzip nicht ohne Gefahr. Es liegt im Gegenstand Gott wesensnotwendig eingeschlossen, daß kein Geschöpf ohne Offenbarung beurteilen kann, was für Gott inkonvenient ist. Aber die Umkehrung des Satzes ins Positive: Gott kann nur das tun, was congruentissimum ist, ist als methodologisches Erkenntnisprinzip außerordentlich gefährlich. Es fehlt, weil das Mysterium Gott von der Kreatur nicht ganz begriffen werden kann, der objektive Maßstab für das, was für Gott angemessen ist. Es schiebt sich daher ein subjektiver Maßstab ein. Der eine findet kongruent, daß Gott nach seiner Gerechtigkeit handele, der andere nach seiner Liebe. Und keiner kann doch ergründen, was es um Gottes Gerechtigkeit und Liebe sei. Vom religionsphilosophischen und theologischen Standpunkt aus gesehen hat Bonaventura die Kraft des natürlichen Erkennens dem Mysterium Gott gegenüber eher überschätzt als unterschätzt.

---

[75] III Sent. d 20, a un., q 1, i c.
[76] l. c.
[77] Vgl. zum Text Guardini, Erlösung, S. 36.
[78] l. c. ad 7.
[79] In Sap., c. 2, v. 21ff.; in Lucam, c. 1, n. 92.
[80] Cur Deus homo I, c. 10.

Dem Erkenntnisgegenstand, dem sacer ordo, entspricht die cognitio ordinata. Die cognitio ordinata aber setzt den ordo des erkennenden Subjekts voraus, da die Erkenntnis, Seins- und Werterkenntnis, der Seele konsubstantial ist. Nur der homo rectus erkennt die divina rectitudo. Die Rechtheit des Menschen besteht ontologisch darin, daß sein Sein das rechte Ebenbild und Gleichnis Gottes ist, in der natürlichen und übernatürlichen Ähnlichkeit mit Gott; daß sein Streben mit dem fontale principium und mit dem finis ultimus Kontakt erhält. Dadurch ist das Sein des Menschen recht, sittlich und schön. Rechtheit, Sittlichkeit, Schönheit sind vertauschbare Begriffe. Zu diesen gesellt sich die Weisheit, die der rechten, guten und schönen Seele zuteil wird. Ist die Rechtheit, Güte, Schönheit auch natürliches und übernatürliches Geschenk Gottes, so verlangt sie doch höchste ethische Anstrengung vom Menschen, um einerseits jede Unordnung durch die Leidenschaften und den Stolz[81] zu überwinden, anderseits in freibejahter Liebe die rechte Richtung auf das summum bonum zu bewahren. „Rectitudo[82] enim mentis consistit radicaliter in amore."

Überblicken wir noch einmal das Gewonnene, so sehen wir in Bonaventuras Auffassung der religiösen Erkenntnis eine vollkommene Identität der Grundsätze des natürlichen und übernatürlichen Erkennens, ferner eine vollkommene Parallelität der Seins- und Werterkenntnis. Das religiöse Erkennen umspannt Seinsurteile und ethische und ästhetische Werturteile. Der Erkenntnisakt entspricht dem Gegenstand, ist seinerseits aber wieder abhängig vom Sein des erkennenden Subjekts. So entspricht dem Gegenstand nicht nur der erkennende Akt, sondern auch das gesamte erkennende Subjekt. *Gleiches*[83] *kann nur vom Gleichen erkannt werden.* Die Angleichung des Subjekts an das Objekt verlangt, weil es das höchste Objekt hier ist, auch die höchste ethische Anspannung, wenn auch die Angleichung wesentlich die Gabe des Objekts bleibt. „Considera[84] quod in anima contemplativa describitur universus orbis et quilibet spiritus caelestis, qui in se habet descriptum totum orbem; describitur etiam radius supersubstantialis qui et universum orbem et universum spiritum continet. Ergo in anima contemplativa mira sunt lumina et mira pulcritudo. Sic ergo mundus, pulcher a summo ad imum, ab initio

---

[81] De Perf. Evang. q 1, f 24, tom. V, S. 119b.

[82] II Sent. d 3, p. 2, a 3, q 1, i c.

[83] Vgl. dazu Schneider, A. Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche in antiker und patristischer Zeit. Beitr. zur Gesch. der Philos. des M. A., Supplementband II, Münster 1923, S. 49—76.

[84] Hexaem. Col. 20, n. 8.

ad finem, descriptus in anima facit speculum; et quilibet spiritus est speculum: et sic in anima est mira numerositas, summus ordo, summa proportionalitas."

3. Die fromme Wissenschaft.

Der Gegenstand Gott erscheint der gläubigen Vernunft als[1] altitudo terribilis, pulcritudo mirabilis, dulcedo desiderabilis. Auch diese Bestimmungen des religiösen Objekts lassen sich durch Vernunftprinzipien aufhellen. Gott nimmt in der Stufenordnung des Seins, des Wertseins und der Zeit die erste Stelle ein, aber so, daß die höchste Stufe im geschöpflichen Sein immer noch im unendlichen Abstande von Ihm steht. Gott ist ens immensum, ens perfectissimum, ens aeternum. Die Altitudo Dei wirkt sich aus in seiner singularis potestas; sie erweist sich in den trinitarischen Hervorgängen, in der Schöpfung, Erlösung, Vollendung. Überall dort bewährt sich die sieghafte Kraft der göttlichen Majestät. Dem Gegenstand entspricht der Erkenntnisgrundsatz[2]. *„Altissime de Deo sentiendum est"*. Vor allem auf die Trinitätslehre hat Bonaventura diesen Satz angewandt. Aber er reicht zur Erklärung nicht aus. Denn auf Grund seiner Altitudo *konnte* zwar der Vater den Sohn zeugen, Er *mußte* es nicht. Erst die Bonitas Dei ergibt den vollen Erkenntnisgrund für dies einzigartige Mysterium. „Bonum diffusivum sui."

Daher findet der erwähnte Grundsatz eine folgenschwere Ergänzung in dem Satze[3]: *„piissime de Deo sentiendum est."* Auch dieses Axiom ist uns mit der natürlichen Vernunft, mit dem naturale iudicatorium mitgegeben, aber erst die Offenbarung enthüllt eigentlich Sein und Wirken des ens piissimum, so daß Bonaventura gelegentlich sagt, dieser Grundsatz des religiösen Erkennens sei uns erst durch den Glauben geschenkt worden. Reich und tief ist die Anwendung dieses Satzes auf die Lehre von den Hervorgängen in Gott, von der Schöpfung, Erlösung und Heiligung.

---

[1] De triplici via, c. 3, § 7, n. 12, tom. VIII, S. 17b; Sermo de regno Dei, n. 13, tom. V, S. 542b; Sermo de triplici Testimonio Ss. Trinit., n. 4—6, tom. V, S. 535b bis 536a.

[2] De Myst. trin. q 1, a 2, i c, tom. V, S. 56a; Breviloquium, p. 1, c. 2; Hexaem. Col. 9, n. 24—26; de donis Sp. si. Col. 3, n. 5; De regimine animae, n. 2, tom. VIII, S. 128 u. passim.

[3] Il. cc.

Einerseits wird die Liebe der drei göttlichen Personen zueinander dadurch erkannt, anderseits die herablassende und anziehende Liebe zu den Kreaturen. Wird auch die Liebe insbesondere dem hl. Geiste zugeschrieben, so sagt doch Bonaventura gerade vom Vater: „Obgleich[4] er alle edelsten Eigenschaften besitzt, so ist er doch am ausgezeichnetsten in dieser Eigenschaft der pietas." In der Collatio 9 in Hexaemeron[5] wird zwischen den Grundsätzen piissime und optime de Deo sentiendum est unterschieden, ohne daß die Unterscheidung klargestellt wird. Tatsächlich sind sie promiscue verwendet.

Eine Vertiefung gewinnt die Formel dort durch den Grundsatz „sanctissime de optimo Deo sentiendum est". Die herablassende Liebe Gottes erweist sich als sittliche Heiligkeit. „Sanctus[6] *primo* hoc est *in se ipso* sanctitatem ita summe ac purissime habens, ut impossibile sit, ipsum aliquid nisi sanctum velle et approbare. Sanctus *secundo*, hoc est sanctitatem ita perfecte *in aliis* diligens, ut impossibile sit, ipsum vere sanctitatem servantibus aut gratiae dona subtrahere aut gloriae praemia denegare. Sanctus *tertio* hoc est ita severe oppositum sanctitatis abhorrens, ut impossibile sit, ipsum peccata non reprobare aut impuniter relinquere." Man sieht, daß Bonaventura in dieser prinzipiellen Auseinandersetzung den Begriff der Heiligkeit nur auf den sittlichen *Willen* Gottes bezieht. Es war für die Weiterentwicklung der Terminologie der katholischen Theologie nicht ohne Bedeutung, daß führende Geister des Mittelalters den Begriff „heilig" selten in seiner eigentlichen Bedeutung verwerteten, als letzte Wertqualität der göttlichen Wesenheit selbst, sondern ihn primär auf die sittliche Vollkommenheit des göttlichen Willens bezogen.

Auch außerhalb dieser grundsätzlichen Beschreibung des Begriffes findet sich der Ausdruck sanctus kaum in der ursprünglichen Bedeutung des quadosch. Nennt Bonaventura die Menschwerdung mysterium sacratissimum[7], so doch nur, weil die Menschheit dadurch sittlich vervollkommnet wurde und Gottes sittliche Vollkommenheit sich in dieser Liebestat am vollkommensten offenbart. Überhaupt umgreift der Begriff Liebe Gottes bei Bonaventura vollständig den Begriff der Heiligkeit.

Der Grundsatz „altissime de Deo sentiendum est" erweitert sich ferner gelegentlich[9] zur Formel „altissime et verissime de

---

[4] De donis Sp. Si. Col. 3, n. 11.
[5] n. 26.
[6] De regimine animae, n. 2, tom. VIII, S. 129a.
[7] In Lucam, c. 1, n. 92f., n. 129, 132.
[8] De decem praeceptis Col. 4, n. 6, tom. V, S. 520b.
[9] Hexaem. Col. 9, n. 25.

Deo sentiendum est". Er findet in der veritas omnia gubernans, omnia illustrans, omnia rectificans, omnia disponens eine reiche Bestätigung.

Der religiöse Gegenstand erscheint ferner der Vernunft als „omni laude dignissimum". Dieser Grundsatz gehört ebenfalls zum naturale iudicatorium. Er ist „de dictamine naturae, et in hoc consentiunt omnes veri Philosophi [10]". Der Erkenntnissatz erweist sich im Gebiet der Übernatur als außerordentlich fruchtbar. Alles, was Gott in irgendeiner Weise verunehren könnte, muß die pia cognitio der pia anima unbedingt von ihm abweisen [11]. Das göttliche Wirken, wie es sich in Macht, Weisheit und Güte offenbart, ist daher notwendig ein Wirken, das Gott in höchster Weise ehrt. Auch heuristisch hat Bonaventura diesen Grundsatz auf die Erkenntnis der Geheimnisse anzuwenden gesucht [12]. Daß diese Methode nicht ohne Bedenken ist, haben wir bereits im vorigen Abschnitt zu zeigen versucht. Dem Menschen fehlt der Maßstab festzustellen, was Gott zur Ehre gereicht. Die Ehre Gottes ist auch nach Bonaventura im geheimnisvollen Sein Gottes fundiert. Die Lobpreisung Gottes ist vom Gegenstand abhängig, nicht umgekehrt.

Wenden wir uns der religiösen Erkenntnis zu, so sehen wir auch hier die gleichen Grundsätze in der natürlichen und übernatürlichen Gegenstandserfassung. Nur daß sich auch hier durch die Unterwerfung an die prima veritas der Gegenstand in unvergleichlich tieferer Weise entschleiert. Doch ein ganz Neues tritt hier uns entgegen. Der religiöse Erkenntnisakt erweist sich hier als Akt der *Gottesverehrung*. „Altissime et piissime de Deo sentiendum est." Dieser Grundsatz ist zwar Vorschrift der natürlichen und der übernatürlich erleuchteten Vernunft, aber er ist nicht ausführbar ohne *Stellungnahme* der Seele in ehrfurchtsvoller, anbetender Erkenntnis.

Untersuchen wir vorerst den Begriff der *pietas*. Fassen wir sie als Tugend, so haben wir drei Arten der pietas zu unterscheiden. „Einmal [13] ist die pietas theosebia und so identisch mit dem Kult Gottes; ferner heißt pietas die pflichtgemäße Haltung den Eltern gegenüber; drittens heißt pietas Erbauung, die sich dem Nächsten durch gute Werke offenbart." Im gewissen Sinne liegt jeder dieser drei Formen Gottesverehrung zugrunde, aber identisch mit ihr ist die pietas nur in ihrer ersten Form. Die Gottesverehrung umfaßt

---

[10] Hexaem. Col. 5, n. 17; II Sent. d 16, a 1, q 1, i c.

[11] Vgl. z. B. I Sent. d 38, a 2, q 1, i c; d 39, a 1, q 1, i c.

[12] Sermo de regno Dei, n. 45 und 46. Tom. V, S. 552. Vgl. III Sent. d 20, a un., q 2 im Anfang.

[13] III Sent. d 9, a 2, q 1 ad 3; vgl. de donis Sp. s. Col. 3; III Sent. d 35, a un., q 6.

einen äußeren und einen inneren Akt[14]. In erster Beziehung nennt Bonaventura die Gottesverehrung Latria, in zweiter Beziehung Theosebia. Die Latria ist der Justitia unterzuordnen, da diese unter dem Gesichtspunkt des Rechtlich-Verschuldeten die Beziehung zu einem anderen, hier zu Gott, ordnet. Da sie aber ein Teil der Gottesverehrung ist, ist sie der Tugend der religio einzuordnen, die eine Unterabteilung der Kardinaltugend der Gerechtigkeit ist. Wird aber die *innere* Gottesverehrung mit dem Namen Latria oder *pietas* bedeutet, dann greift sie über das Gebiet der Kardinaltugenden hinaus und umfaßt das ganze Gebiet der theologischen Tugenden. Sie unterscheidet sich nicht von ihnen, sondern folgt ihnen als die einheitliche innere Grundhaltung der Seele Gott gegenüber, die darin besteht, daß der Mensch „refundat[15] se super originem suam". In diesem Sinne ist in den späteren Schriften Bonaventuras der Ausdruck pietas durchgehends verwandt. „Pietas[16] nihil aliud est quam *piae, primae* et *summae originis* pius sensus, pius affectus et pius famulatus." Der letzte Sinn der pietas aber ist die Hinneigung von Person zu Person, die in einer ganz besonderen Beziehung zwischen diesen Personen begründet liegt, in irgendeiner verwandtschaftlichen Beziehung durch Zeugung oder Hervorgang. In der Zeugung des Sohnes und in dem Hervorgang des hl. Geistes ist die pietas Dei in unendlicher vollkommener Weise wirksam. Sie strömt auf die geistigen Geschöpfe über, die aus dem fontale principium, nach dem göttlichen Urbilde hervorgehen und zum göttlichen Ursprunge zurückgerufen werden. Im Menschen erweist sie sich als liebevolle Hinneigung zum Vater, aber verbunden mit Ehrfurcht, Hoffnung und Furcht.

Die pietätvolle Ehrfurcht vor der Altitudo des Vaters zeigt sich vor allem im *Glaubensakt* selbst. Er ist ein Akt demütiger und ehrfurchtsvoller Anerkennung der altitudo Gottes, der göttlichen Autorität. Jeder gläubige Vernunftakt aber ist pietätvolles Verstehen und Aufnehmen des lumen infusum. Der Glaube ist daher geradezu „principium cultus Dei[17]". Der Glaubensakt wird darum gern als ein Akt der Pietät, der Gottesverehrung bezeichnet.

Neben Glaube und Liebe nimmt in der pietätvollen Grundhaltung Gott gegenüber auch die *Hoffnung* eine hervorragende Stellung ein. Auch sie gehört zu den theologischen Tugenden. Sie ist daher nach Bonaventura streng von dem Gefühl der Hoffnung

---

[14] III Sent. d 9, a 2, q 3, i c und ad 6.
[15] De donis Sp. Si. Col. 3, n. 5.
[16] l. c.
[17] Breviloq., p. 1, c. 2.

zu unterscheiden, das nach antiker[18] und mittelalterlicher Anschauung mit Freude, Trauer und Furcht zu den vier Grundgefühlen der Seele gehört. Die Hoffnung ist eine bestimmte Richtung des Wollens, wie die Liebe. Sie ist ein Habitus „qui dirigit animae motum et affectum in illud quod exspectandum est." So aufgefaßt, ist die Hoffnung nicht Reaktionszustand der Seele, nicht „ad animam", sondern Bewegung „ab anima[19]", und unterliegt der freien Bejahung oder Verneinung durch den freien Willen[20], unterscheidet sich also vollkommen von den Passionen[21].

Gegenstand des Aktes der Hoffnung und zugleich Bewegungsgrund ist nach Bonaventura das Gut unter dem Gesichtspunkt des Steilen[22], des Großen, des Überragenden, des Ewigen, wie es sich vor allem in der Person des Vaters ausspricht, dem die Altitudo, Maiestas, Aeternitas in besonderer Weise zugeschrieben wird. Bonaventura unterscheidet in der Hoffnung zwei verschiedene Akte, die einander bedingen: *Vertrauen* und *Erwartung*. Das *Vertrauen* hat seinen Beweggrund in der Pietas von Ihm, „der es an sich nicht fehlen lassen kann noch will". „Da man aber sein ganzes Vertrauen auf den stellt, der die höchste Kraft und Freigebigkeit besitzt, *erwartet* man Großes von Ihm zu empfangen." Da das bonum arduum Gegenstand der Hoffnung ist, so ist sie nicht eigentlich richtunggebender, dirigierender Habitus der Seele, sondern vielmehr eine erigierende Qualität. „Spes[23] exspectat per modum futuri; unde quasi dat quandam *securitatem* ne in via deficiat. Fides autem et caritas praesentialiter potentias in quibus sunt in operibus dirigunt, quia una illuminat, altera inflammat."

Die Hoffnung hat kein Analogon im natürlichen Tugendleben, ebensowenig wie der Glaube. Doch ist sie der Natur der Seele nicht vollkommen fremd. Das Streben nach Heil liegt in der Natur des Menschen begründet. Die Gnade lenkt dieses Streben auf den wahren Gegenstand und teilt Vertrauen und Erwartung mit. Auch die Hoffnung ist so im gewissen Sinne wenigstens übernatürliche Erhöhung natürlicher Kraft. Gott ist als bonum arduum schon mit natürlichen Vernunftkräften erfaßbar. Aber erst der Glaube an die Wiedergeburt durch Christus ermöglicht das volle Verständnis der Vatergüte Gottes. Dieses Verständnis

---

[18] Vgl. unter den lat. Klassikern Cicero Tuscul. III u. IV; Vergil Aen. VI 733; Horaz I Ep. ep. 6, worin sich die stoische Auffassung spiegelt.

[19] III Sent. d 26, a 1, q 1, i c.

[20] III Sent. d 26, a 1, q 1 ad 1.

[21] l. c. ad 3.

[22] III Sent. d 26, a 2, q 4, i c.

[23] II Sent. d 41, dub. 1.

geht der auf Gott hoffenden Erkenntnis auf. Der vertrauenden und erwartenden Erkenntnis enthüllt sich die altitudo und pietas des Vaters. Vertrauen und Erwartung geben der gläubigen Vernunft jene erectio, die die Erkenntnis der Versprechungen Christi als vera bona exspectanda ermöglicht. So ist es zu verstehen, daß Bonaventura in den Versprechungen Christi für die gläubige und hoffende Vernunft Selbsterweisungen Seiner göttlichen Weisheit sieht.

Ganz entsprechend ist bei Bonaventura die Behandlung der übernatürlichen *Furcht*. Sie ist ebensowenig als die Hoffnung als Gefühl[24] zu fassen, sondern als eine bestimmte Bewegung der Seele, als Habitus des Strebens. „Die Hoffnung[25] besteht in einem gewissen Vertrauen und in einer gewissen Aufwärtsrichtung; die Furcht aber in einer gewissen Flucht und in einem gewissen Zurückweichen." Sie nimmt ihren Beweggrund aus der Überlegung der sublimitas divinae potentiae, der perspicacitas divinae sapientiae und der severitas divinae vindictae[26]. Sie läßt sich, wie wir bereits sahen[27], in den timor servilis, initialis und filialis einteilen. Der *timor servilis* ist zwar Gabe des hl. Geistes nach Bonaventura[28], aber durchaus unvollkommen. Die Materie dieses Habitus ist die Furcht vor der Strafe; die Form die Grundeinstellung auf diese Strafe; sein Annex die Mißformung des Willens. Im *timor initialis* bleibt das Substrat der Furcht bestehen, aber die Grundeinstellung richtet sich nun teils auf die Strafe, teils auf die Beleidigung Gottes. Im *timor filialis* bleibt die Furcht, Gott zu beleidigen, wird aber zu einem pietätvollen Akt der Verehrung Gottes. Teils richtet sie sich auf die Vermeidung der Beleidigung Gottes; aber die Haupteinstellung wendet sich auf die Verehrung Gottes[29]. Die pietätvolle Liebe durchdringt immer stärker die Furcht. „Es[30] gibt einen doppelten Gebrauch dieser mit der heiligmachenden Gnade verbundenen Furcht; einer, worin das Herz des Menschen aus der Betrachtung seiner Gebrechlichkeit sich ängstigt; ein anderer, worin er sich demütigt aus der Überlegung seiner Kleinheit und der Größe Gottes. Der erste Gebrauch nimmt ab, wenn die Liebe sich vollendet, weil das Vertrauen aus der Vollendung der Liebe entsteht, so daß der Mensch das Wort

[24] Über timor als passio vgl. das höchst interessante Dubium 3 zu III Sent. d 34, p. 2.
[25] III Sent. d 26, a 2, q 1, i c.
[26] De donis Sp. S. Col. 2, n. 7.
[27] Vgl. oben Abschn. II 1 (S. 118).
[28] III Sent. d 34, p. 2, a 1, q 3, i c, opinio 3.
[29] III Sent. d 34, p. 2, a 2, q 1, i c, opinio 3. Ganz ähnl. Thomas II II q 19, a 8.
[30] III Sent. d 34, p. 2, a 2, q 2, i c.

des Apostels im Römerbrief Kapitel 8 (V. 35) ausspricht: ‚Wer könnte uns trennen von der Liebe Christi usw.' Der andere Gebrauch aber wächst bei wachsender Liebe, und damit auch der Habitus der Furcht. Je mehr man daher vom Geiste der Liebe besitzt, um so mehr besitzt man vom Geiste der Furcht, weil man sich um so mehr vom Geiste des Stolzes und der Aufblähung entfernt, wie Augustin[31] sagt." In Furcht und Demut entschleiert sich der gläubigen Vernunft erst ganz die erschreckende Hoheit des Vaters, und erweisen sich die furchtbaren Drohungen Christi als Zeugnisse seiner ewigen Weisheit. Die Furcht macht, soweit sie Angst bedeutet, der Liebe Raum, aber soweit sie Demut in sich schließt, bleibt sie der gläubigen Seele einwohnen. „Consistit[32] autem cultus Dei maxime in *reverentia* Dei, quae non habetur *sine timore*. Oportet enim cultorem Dei altissime, piissime cum reverentia et timore sentire de Deo."

Ein *reiches Gefühlsleben* begleitet den frommen Erkenntnisakt. Freude am Akt, Freude am Gegenstand; Verlangen, die Erkenntnis zu steigern, Verlangen, mit Gott vereint zu sein; Abkehr von allem, was von der Erkenntnis Gottes und von Gott trennen kann; Trauer über die Ferne Gottes, Furcht vor Irrtum usw. Dieses Gefühlsleben ist nach Bonaventura keineswegs für die religiöse Erkenntnis ohne Bedeutung. Freilich hat er diese Bedeutung nicht systematisch herausgearbeitet, da er ja überhaupt keine Theorie der religiösen Erkenntnis ex professo gibt. Aus diesem Gefühlsleben hebt sich besonders die *Bewunderung* heraus.

Die *Furcht als Gefühl* reagiert auf das Böse und auf das Steile und Große. In letztem Betracht begleitet sie als Gefühl der Scheu und Scham den Tugendakt der Furcht. In zweiter Hinsicht zeigt sie sich als Bewunderung und Staunen, die nach Johannes Damascenus beschrieben werden. Ist das Große ein Gegenstand, „dem[33] gegenüber wir in Erkenntnis und Handlung wegen des Mangels an Erkenntnis versagen, so sprechen wir von Bewunderung, von der der Damascener sagt[34]: ‚Die Bewunderung ist Furcht bei *starker* Einbildung der Phantasie'". Ist aber „der Gegenstand steil, so daß wir nicht daran gewohnt sind, dann sprechen wir von Staunen, wovon er (der Damascener) sagt: ‚Staunen ist Furcht aus *ungewohnter* Einbildung'". Das Staunen erfaßt uns beim ungewohnten Hineinleuchten des göttlichen Geheimnisses in diese Welt, wie vor allem beim Wunder. Die Bewunderung aber ist

---

[31] Trin. VIII, c. 8, n. 12.
[32] De donis Sp. Si. Col. 3, n. 5.
[33] III Sent. d 34, p. 2, dub. 3.
[34] φόβος ἐκ μεγάλης φαντασίας De fide orthod. II, c. 15. Vgl. Joann. de Rupella Summa de anima II, c. 10.

die gewöhnliche seelische Erregung, die alle Erkenntnis des göttlichen Mysteriums begleitet, weil es dem Gegenstande wesentlich ist, dieses Gefühl auszulösen. Überaus reich ist die Darstellung der bewundernswerten Macht, Weisheit, Schönheit, Güte Gottes in den mystischen Schriften des Lehrers.

Die fromme Erkenntnis Gottes ist also zugleich ein Bekenntnisakt. Dadurch ist sie selbst ein *Gebet* und *Grundlage für das gesamte private und öffentliche Gebetsleben.* Im Gebete selbst entschleiert sich das göttliche Geheimnis. Das Bittgebet muß aller Beschauung vorangehen, denn die religiöse Erkenntnis ist auf die Einstrahlung des göttlichen Lichtes angewiesen[35]. Das Dankgebet ist Anerkennung dieser Einstrahlung und bewegt Gott zu neuer Gnadenmitteilung. Dem bewundernden Lobgebet erschließt sich das göttliche Geheimnis. Alle Beschauung selbst aber ist nichts anderes als betende Erkenntnis. Die Folge der pietätvollen Erkenntnis der Gläubigen ist der *Kult der Kirche*[36].

Die übernatürliche religiöse Erkenntnis ist also nicht nur gläubige *Metaphysik*, sondern mit ihr wesentlich *Gottesverehrung*, Bekenntnis. Die gläubige Metaphysik sieht Gott als das absolut Seiende, als Licht, Quellfülle, Rechtheit, Ziel aller Dinge, als das ens a se, primum unum, simplicissimum, aeternum usw. als den persönlichen Gott, der alles schafft, lenkt und zurückruft. Zu dieser Erkenntnis gesellt sich, mit ihr verschmilzt die fromme Erkenntnis der furchtbaren Majestät Gottes, der Liebe Gottes in der Erlösung und Heiligung. Beide Erkenntnisse wurzeln im Bekenntnis des Glaubens, beide benutzen die naturgegebenen Vernunftkräfte. Die Metaphysik aber ist Spekulation des Alls, die pia scientia ist anbetende Erkenntnis des Gottes, von dem Erlösung und Heil der eigenen Seele abhängt. Diese Erkenntnis ist mit Glaube, Ehrfurcht, Furcht, Demut, Hoffnung, Liebe aufs innigste verbunden. Sie ist betende Erkenntnis. „In oratione[37] datur homini intelligentia Scripturarum et mysteriorum." Das Opfer ist gewiß ein weiterer Begriff als religiöse Erkenntnis, aber es ist von ihr nicht zu trennen, da die religiöse Erkenntnis mit der captivatio intellectus in obsequium Christi beginnt.

---

[35] Itin., c. 1, n. 8.
[36] De praeparatione ad Missam, c. 1, § 4, n. 17; tom. VIII, S. 105.
[37] In Lucam, c. 9, n. 55.

4. Die heilige Wissenschaft.

„Sapientia[1] est lux descendens a Patre luminum in animam et radians in eam facit animam deiformem et donum Dei. Ista lux descendens facit *intellectivam speciosam, affectivam amoenam, operativam robustam.*" Mit der Gottverähnlichung ist die reductio animae ad Deum, zu dem sie von Natur hinstrebt, erreicht. Freilich nur der Glaube entschleiert diese geheimnisvollen Zusammenhänge. Aber die Seele sieht doch in unmittelbarer Erfahrungserkenntnis die Erleuchtungen, die sie nach verlangendem Bittgebet erhält. Sie erfährt die innere Läuterung, die der Verstand durch die Erkenntnis der Weisheit gewinnt. „Er wird lauter[2], wenn er von den Sinneseindrücken fortgezogen wird; lauterer, wenn er von den Bildern der Phantasie, am lautersten, wenn er von den philosophischen Gründen[3] gereinigt wird." Die Purgatio, Elevatio, Habilitatio, Quietatio des Verstandes durch die übernatürliche Erleuchtung wird fast in allen Werken Bonaventuras besprochen[4]. Der Verstand wird licht und gewiß, demütig und emporgehoben; sein Streben wird erfüllt. In all diesen Wirkungen der übernatürlichen Weisheit sieht Bonaventura Selbsterweise ihrer lichten Strahlkraft, Selbsterweise einer Seele gegenüber, die selber licht ist und schon von Natur nach Empfangen einer Lichteinstrahlung strebt, die alle natürliche Empfängniskraft überschreitet. In der Abwendung aber von der übernatürlichen Lichtrichtung wird die Intelligenz ignara, „in[5] infinitis quaestionibus se immiscuit per curiositatem"; sie wird erwerbsüchtig, streitsüchtig, stolz und blind.

Die Leuchtkraft der ewigen Weisheit erfaßt auch den Willen und dadurch das ganze geistige Leben der Seele, das vom freien Willen geleitet wird. Bonaventura hat die Wirkungen der übernatürlichen Kraft auf die Seele in mannigfachster Weise geschildert, als weckende, reinigende, stärkende, emportreibende Kraft. Gerne gebraucht er das Bild der Befruchtung. „Pater[6] coelestis divino quodam semine animam gravidam facit et fecundat." Die Gläubigen sind die Töchter Jerusalems; sie sind schön und fruchtbar[7].

---

[1] Hexaem. Col. 2, n. 1; vgl. Col. 10, n. 2.
[2] I Sent. d 2, dub. 1.
[3] Vgl. de triplici via, c. 1, § 3, n. 17; tom. VIII, S. 7.
[4] In theor. Behandlung vgl. z. B. Sc. Christi q 5, i c.
[5] II Sent. Prooem., S. 5f.
[6] De 5 festivitatibus pueri Jesu fest. 1, n. 1; tom. VIII, S. 89a; vgl. in Lucam c. 8, n. 22.
[7] Hexaem. Col. 20, n. 6.

Das übernatürliche Leben ist fest verwurzelt im natürlichen, sittlichen Leben des Menschen. Hier gibt das naturale iudicatorium, das Gewissen als beurteilende Erkenntnis, und die synderesis, das Gewissen als bewegende Kraft, Zeugnis für die Rechtheit der Handlung. Im übernatürlichen Leben des Christen bleibt diese Selbstbezeugung der innerseelischen Rechtheit, sie wird geheiligt und überhöht. Der Abfall, die Sünde, wird klarer als Unwert beurteilt und die Vervollkommnung im übernatürlichen Leben erweist sich in der inneren Freiheit zu gutem Handeln[8]. „Nihil[9] *facilius* homini recto quam velle rectitudinem." Besonders für die Selbsterweisung der vita activa hat Bonaventura ein feines Verständnis gezeigt, ohne sie freilich einer theoretischen Untersuchung zu unterziehen. „Vollbringt sie nur und im Vollbringen werdet ihr erkennen, daß die Gebote und Räte Christi recht sind," diese Mahnung kehrt in den Schriftkommentaren, aszetischen Schriften und Predigten mehrfach wieder. „Ecce[10] praecepti adimpletio et per illam illuminatio, implendo enim mandatum Christi illuminatur homo."

Auch das *gesamte Gefühlsleben* ist von dieser Heiligung berührt. „Da[11] jede Tugend in der vollen Willenszustimmung besteht und dieser Wille Gefallen an sich findet, in seinem Gegenstand oder in seinem Akt, ist sie an sich mit irgendeiner Freude als ihr wesentliches Eigen verbunden." Diese Freude ist die Erhalterin aller Tugenden[12]. Das Gefühl der geistigen Freude wächst beständig mit dem übernatürlichen Tugendleben, „sunt[13] autem opera virtutum suavia virtuti inchoativae, suaviora proficienti, sed suavissima iam perfectae." Es wächst mit der Sehnsucht der Liebe. „Desiderium[14] summi boni est desiderium quod habet necessario iunctam secum fruitionem et aliquam realem possessionem et ideo parit *gaudium*, unde qui plus desiderat summum bonum magis ibi delectatur. In hoc enim dissimile est desiderium temporalium et corporalium a desiderio spiritualium ut ostendit Augustinus[15]."

---

[8] IV Sent. d 17, p. 2, a 1, q 1, i c; II Sent. d 7, p. 1, a 2, q 1 ad 1. Bonav. zitiert Anselm de Lib. Arb., c. 1.

[9] II Sent. d 24, p. 1, a 1, q 2, f 4; vgl. II Sent. d 7, p. 1, a 2, q 3, f 3.

[10] In Joann., c. 9, v. 11, n. 13.

[11] III Sent. d 26, a 1, q 2 ad 4; vgl. Aristoteles, Eth. II, c. 3 und Eth. I, c. 8, 1104bf und 1099a.

[12] IV Sent. d 16, p. 1, dub. 10. In dieser Wissenschaft ist Ergötzung, nicht in anderen Wissenschaften. „Philosophus dicit quod magna delectatio est scire quod diameter est asymeter costae; haec delectatio sit sua; modo comedat illam." Hexaem. Col. 17, n. 7; vgl. IV Sent. d 14, p. 2, dub. 5.

[13] ad Lucam, c. 13, v. 9, n. 17.

[14] IV Sent. d 20, p. 1, a un., q 2, i c.

[15] 83 Qq. q 35, n. 1; vgl. Gregor Hom. in Evang. II hom. 36, n. 1.

Wie die Freude[16] immer irgendwie einer erfüllten Hinwendung des Willens entspringt, so begleitet die Trauer die Abkehr des Willens. Äußere Trauer ist nur der Durchbruch der inneren in die sinnliche Sphäre und die sinnlich leibliche Gebärde. Die innere Trauer wird nicht nur als Gefühl bezeichnet, sie ist, wo sie als Reue behandelt wird, die Abneigung des Willens selbst von der eigenen Schuld[17]. Der psychologische Unterschied zwischen Willensrichtung bzw. -ablenkung und dem Gefühl wird, wie wir bereits in der Behandlung von Furcht und Hoffnung sahen, bei Bonaventura klar erkannt. Die innere Willensabwendung und die sie begleitenden Trauergefühle erweisen sich ihrerseits wieder als seelische Rechtheit. So erweckt die Trauer wiederum Freude. Bei der Reue beschreibt Bonaventura den psychologischen Vorgang: „Ipse[18] dissensus vehemens a re, quam nolumus esse et tamen est, immediate dolorem generat, quia dissensus, sed quia a turpi pudorem et quia ab illo elongat gaudium." „Tristitia[19] enim spiritualis semper habet intra se admixtam veritatem consolationis." In der Frage, ob in der gleichen geistigen Sphäre Trauer und Freude zu gleicher Zeit bestehen können, nimmt Bonaventura bejahend Stellung. Der gleiche reflektierende Akt des Verstandes kann sich auf die begangene Sünde und auf den Reueschmerz darüber beziehen. So kann auch der Affekt trauern über die Sünde und sich über diese Trauer freuen in einer einzigen, doch zusammengesetzten Affektsantwort[20]. Die Bedeutung der gefühlsmäßigen Antwort auf die seelische Rechtheit bzw. Unordnung wird aber von Bonaventura nicht übertrieben. Es handelt sich nur um einen Anfang seelischer Reaktion, der erst im Jenseits zur Vollendung kommt. „Sicut[21] in poena magnitudo afflictionis differtur et interior afflictio et remorsio peccatum concomitatur, sic et in benefactis multitudo dulcedinis absconditur bene facientibus[22]; nihilominus tamen aliquae primitiae spiritus degustantur, et in omni bono opere quaedam iucunditas conscientiae et tranquillitas bene operanti conceditur, quae est sicut fructus et remuneratio operis illius." Die geistige Trauer aber ist ein echtes Kennzeichen des heiligen Lebens. Von ihr bezeugt Bonaventura im Lukaskommentar[23]: „Qui purgatus est a superbia et a negligentia

[16] In Joann., c. 16, n. 36; vgl. Augustin, Civ. Dei XIV, c. 7, n. 2.
[17] IV Sent. d 16, p. 1, a 1, q 1, 1 c.
[18] l. c. ad 1, 2.
[19] Coll. in Joann. Col. 58, n. 2.
[20] IV Sent. d 14, p. 2, dub. 7. Scheler hat in seinem Buch zur Phaenomenologie der Sympathiegefühle, Halle 1913, diese Möglichkeit wohl zu unrecht geleugnet.
[21] II Sent. d 36, a 2, q 1 ad 2.
[22] Psalm 30, v. 20.
[23] In Lucam, c. 2, n. 57.

(per rigorem et laborem [24]) dispositus est ut ascendat ad contemplationem Dei et descendat ad considerationem sui, et sursum ascendens gemat ex amore et devotione, deorsum rediens gemat ex contritione et compassione; et in his consistit perfectio animae sanctae et Deo devotae."

Die Rechtheit der Seele ist erreicht, „quando [25] intelligentia adaequatur summae veritati in cognoscendo, voluntas conformatur summae bonitati in diligendo et virtus continuatur summae potestati in operando." Unter der Leitung der conscientia sancta sieht und fühlt die Seele diese sich selbst erweisende Rechtheit; sie sieht und fühlt sie als eine ganz andere, übernatürliche Rechtheit, die die Kräfte des Menschen übersteigt, drittens als eine Rechtheit, die sich als von Gott empfangen erweist, viertens als eine Rechtheit, die als beginnende Erfüllung des Sehnens der Seele erfaßt wird. Die Conscientia sancta aber allein genügt nicht, um diese seelische Erfahrung zu begründen. Denn es handelt sich nicht nur um schlußfolgernde Beurteilung der gläubigen Vernunft in der Gewißheit, daß das rechte Leben ein Geschenk Gottes ist, sondern um eine unmittelbare Erfahrung des göttlichen Wirkens in der Seele. Theoretisch hat Bonaventura diese Erfahrung nicht behandelt. Wir bleiben über die Art der Erkenntnis bei ihm im unklaren. Aber die Tatsache dieser Erfahrung ist in allen Schriften Bonaventuras behauptet. *Der Mensch steht in ganz persönlichen Beziehungen zu seinem Gott,* und erfährt die Einflüsterung Gottes, seine Lenkung und Führung in allen Lebenslagen. Im Soliloquium faßt er diese Erfahrung in die Worte der pseudoaugustinischen Schrift de spiritu et anima: „quando [26] errabam reduxit me; quando ignorabam docuit me; quando peccabam, corripuit me; quando contristabar, consolatus est me; quando iam pene desperabam, confortat me; quando steti, tenuit me; quando cecidi, erexit me; quando ivi, duxit me; quando veni, suscepit me." Bonaventura weist ebenda die Seele auf die innere Erfahrung der Gnade des Vaters hin: „quam paterne per occultam inspirationem te a peccato actuali revocavit, quam dulciter et quam amicabiliter aliquando per interiorem allocutionem te revocavit dicens: revertere, revertere Sulamitis [27] i. e. anima per peccatum misera effecta."

Die Illuminatio im Glauben wird als eine allocutio aufgefaßt, die zum Verstande spricht, der auf sie hören soll, die zum Willen

---

[24] l. c. n. 55.

[25] II Sent. Prooem., S. 4a.

[26] c. 1, § 4, n. 42, tom. VIII, S. 42a. Aus dem pseudo-aug. Liber de Spiritu et anima, c. 17. Vgl. Soliloq. animae ad Deum (pseudo-aug.), c. 13f.; de diligendo Deo (pseudo-aug.), c. 9f.; Anselm Medit. 7, c. 2.

[27] Vgl. Cant., c. 6, v. 12.

spricht, der ihr gehorchen soll. Die vox Dei[28] spricht zu uns manchmal durch die Zeichen der Schöpfung, wie die Schrift sagt: „Gehe zur Ameise, Träger, und beobachte ihre Wege." Zweitens aus der heiligen Schrift; drittens aus seinen Boten in der Predigt; viertens *„voce viva et interna inspiratione"*. Aus dem Schlaf der Sünde werden die Gläubigen bald *durch das Licht der göttlichen Inspiration*, bald durch einen Schlag der göttlichen Züchtigung, bald durch den Ruf einer heiligen Predigt aufgeweckt[30]. Erkannt wird Gott von allen Gläubigen aus der Stimme des Gewissens, erkannt wird er von den Beschauenden, *„qui audiunt colloquia divinae familiaritatis"*. Erkannt wird er aber auch wie durch Gehorsam von den tätigen Menschen[31].

Noch in ganz anderer Hinsicht ist die vita sancta für die übernatürliche religiöse Erkenntnis bedeutungsvoll. Wir sahen schon oben, daß die gläubige Metaphysik eine sittliche Vollendung voraussetzt, und daß die scientia pia wesentlich ein religiös-sittlicher Akt der Gottesverehrung ist. Wir hatten mehrfach Gelegenheit zu zeigen, wie nach Bonaventura das Mysterium Gott sich nur einer liebenden, demütigenden, ehrfurchtsvollen, gottesfürchtigen, hoffenden, lobenden, bewundernden, gläubigen Erkenntnis öffnet. Die Beispiele für diese Anschauung lassen sich beliebig vermehren. Über die *Reinheit* der Seele z. B. finden wir das Wort: „si[32] ergo potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissima per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo cetera dona donatur; *potes* videre per summam boni communicabilitatem *necesse* esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti." „Est[33] ergo haec consideratio illius esse purissimi — Unde *per puritatem non per rationem oportet introire in contemplationem.*" Bonaventura spricht geradezu von der Keuschheit der Meditation[34]. Auch die *Reue* über die Sünde ist für Bonaventura ein Weg zur Erkenntnis der göttlichen Mysterien. „Je[35] vollkommener durch das Bad der Reue die Dunkelheit des Geistes hinweggewischt wird, um so leuchtender wird die Wohltat der göttlichen Wiederherstellung geschaut." Darum verlangt Bonaventura für die rechte Erkenntnis der Mysterien eine recht geordnete Askese.

[28] Coll. in Joann. Annotatio 35.
[29] Vgl. Prov., c. 1, v. 20.
[30] Coll. in Joann. Annotatio 39.
[31] l. c. Col. 52, n. 3.
[32] Itin., c. 6, n. 2.
[33] Hexaem. Col. 20, n. 6.
[34] De quinque festivitatibus fest. 1, n. 1, tom. VIII, S. 88a.
[35] Soliloquium, c. 1, § 4, n. 29, tom. VIII, S. 38bf.

Gerade zur Methode des theologischen Studiums[36] weist Bonaventura darauf hin, daß jeder, der in der scientia pia Fortschritte machen will, sich um sittliche Heiligkeit bemühen muß. Die Gesinnung sei die Furcht des Herrn, nicht die Kühnheit der Kecken. Das Leben sei unbefleckt, damit die Liebe frei werde; religiös, das heißt umhegt, befreit von aller Ablenkung; erbaulich für andere, behutsam vor jedem Ärgernis, mitteilsam. Notwendig sind daher für den Jünger der scientia pia die Erkenntnis der eigenen Schwäche, die Unterdrückung der Leidenschaften, die Ordnung der Gedanken und die strenge Hinordnung auf den Gegenstand und die Aufwärtsbewegung der Sehnsucht. Ohne wahre Selbsterkenntnis keine volle Erkenntnis Gottes. Wahre Selbsterkenntnis aber ist Verdemütigung. Die Demut, das Fundament der christlichen Vollkommenheit, ist daher Anfang der Weisheit, ostium sapientiae[37]. Jeder Irrtum erwächst „aus[38] einer übertriebenen Kühnheit philosophischer Untersuchung oder aus einem *verkehrten* Verständnis der heiligen Schrift, oder aus einem ungeregelten Affekt des fleischlichen Menschen." Die Bedeutung der scientia sancta liegt vor allem in der Freimachung der Liebe zu Gott, die zur Weisheit führt. „Ad[39] sapientiam autem pervenire non potest nisi per disciplinam, nec ad disciplinam nisi per *scientiam*." Die scientia sancta ist Übergang, *transitus* von der scientia fidelis und pia zur scientia sapida, zur sapientia.

5. Die Weisheit.

Die Wissenschaft von Gott ist in ihrer Vollendung hier auf Erden Weisheit. Wir hatten bereits im ersten Teil der Arbeit auf vier Stufen der Weisheit hinzuweisen[1]. Im Bereich der übernatürlichen Betrachtung zeigt sich auch eine andere Stufenfolge[2]. Ganz allgemein betrachtet ist hier Weisheit die Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge; weniger allgemein die Erkenntnis ewiger Dinge; im eigentlichen Sinne „cognitio Dei secundum pietatem, et haec quidam cognitio est quae attenditur in cultu latriae, quem exhibemus

[36] Hexaem. Col. 19, n. 20ff.
[37] De perfectione evangelica q 1, i c. Vgl. Augustin, Soliloq. II, c. 1, n. 1.
[38] De decem praeceptis Col. 2, n. 24, tom. V, S. 514b.
[39] Hexaem. Col. 19, n. 3.
[1] I 2 (S. 43).
[2] III Sent. d 35, a un., q 1, i c; de donis Sp. Si. Col. 9. Vgl. in Ecclesiasten, c. 2, v. 9, q 3 resp.; de Perfectione evang. q 1, i c u. passim.

Deo per fidem, spem et caritatem"; im eigentlichsten Sinne ist sie Erfahrungserkenntnis von Gott und als solche Gabe des heiligen Geistes. Bonaventura schildert diese Erfahrungserkenntnis also: „Cuius actus consistit in *degustando* divinam suavitatem. Et quoniam ad gustum interiorem in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad coniungendum et actus cognitionis ad apprehendendum secundum illud Philosophi[3], qui dicit quod delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti cum sensu eiusdem, hinc est, quod actus doni sapientiae *partim est cognitivus et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur*, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio[4]. Et ideo *actus praecipuus* doni sapientiae propriissime dictae est ex parte affectivae ratione cuius dicit Ecclesiasticus[5] quod sapientia secundum nomen suum est; et Gregorius[6] dicit quod actus eius est reficere; et Dionysius[7] dicit quod istius sapientiae est amentem esse propter hoc, quod melius afficimur circa Deum praevia cognitione quae est per ablationem et negationem quam per affirmationem sicut docet in libro de Mystica Theologia. Ratione etiam istius eiusdem causae dicit Bernardus[8] caritatem in sapientiam proficere." Bonaventura verlegt also die Gabe der Weisheit wesentlich in den Willen. Er weiß sich darin in Übereinstimmung mit Augustin, Dionysius, Gregor, Bernhard. Auch Albert vertrat diese Anschauung, während Thomas[9] und Richard von Middletown[10] das Wesen des donum sapientiae in die Erkenntnis verlegen, wenn der Ursprung auch dem Willen zugewiesen wird.

Um Bonaventuras Auffassung von der Weisheit zu verstehen, müssen wir uns seine Anschauung von den zwischen Erkenntnis und Liebe waltenden Beziehungen vergegenwärtigen. Dazu wird vor allem dienen, daß wir wenigstens kurz die Lehre Bonaventuras von der *Liebe* entwickeln. Er geht von dem Satze aus, Liebe folgt der Erkenntnis. Die Liebe ist Grundrichtung der Seele auf das summum

---

[3] Die Definition ist von Avicenna, Metaph. VIII, c. 7 am Schluß. Sie stimmt aber mit der Anschauung des Aristoteles überein. Vgl. z. B. die Ethik.

[4] Vgl. Augustin, Trin. XV, c. 7, n. 12.

[5] c. 6, v. 23; vgl. III Sent. d 35, a un., q 1, f 1 „sapientia a sapore dicitur" sapida scientia.

[6] Moral I, c. 23, n. 44: „spe et certitudine aeternorum mentem reficiens". III Sent. d 35, q 1, f 2.

[7] Mystica Theologia, c. 2 ff.; de Div. Nom. VII.

[8] „amor crescit in caritatem, caritas in sapientiam". De natura et dignitate divini amoris, c. 2, n. 3. Die Schrift ist von dem vertrauten Freunde Bernhards, Wilhelm Abt von St. Thierry.

[9] S. th. II II q 45, a 2.

[10] III Sent. d 35, a 2, q 1.

bonum, auf ein Gut, dem es wesentlich eigen ist, alle geschaffene Aufnahmekraft zu übersteigen . „Anima[11] non est contenta aliquo bono quod capiat et comprehendat, quia nihil tale est summum; sed bono tali et tanto quod capiat et apprehendat per aspectum et affectum et a quo capiatur per superexcedentiam et excessum." Die Voraussetzung dieser Grundrichtung ist die angeborene Gottesidee. Im ersten Aufleuchten dieser Idee gibt die Strebung der Seele Schwungkraft und Richtung. Sie treibt die Vernunft, ganz wie Platon es lehrte, von der niederen Erkenntnis zu immer höherer Erkenntnis. Die natürliche Grundstrebung wird durch den freien Willen bejaht und wird zur frei gewollten Liebe, die in jeder Weisheitserforschung bewußt oder unbewußt auf Gott als die erste und höchste Weisheit hinzielt.

Diese natürliche Liebe wird von der *theologischen Tugend* der Liebe nicht eigentlich aufgehoben, sondern überhöht. Was an positiver Einstellung in dieser natürlichen Liebe liegt, wird in die höhere religiöse Sphäre emporgetragen. Der Mangel wird überwunden. Immerhin wird ein starker Unterschied zwischen beiden Liebesbewegungen gesehen. „Die Liebe[12] als Bewegung der Natur des Menschen vor dem Sündenfall ist eine gewisse Leichtigkeit und Rechtheit in bezug auf das Gute. Die Liebe aber als Gnade ist die Gefangengabe des Willens an den Gehorsam Christi, wie der Verstand sich im Glauben gefangen gibt[13]. Dann aber gibt sich der Verstand dem Gehorsam Christi gefangen, wenn er im Gegensatz zu dem, was seine Vernunft sagt, der ersten Wahrheit zustimmt; so auch der Wille, wenn er den Gegenstand seiner Liebe, wozu er von Natur hinneigt, aus Liebe zu Christus bereit ist zu hassen, oder umgekehrt, wenn er den Gegenstand des Hasses, wovon er sich von Natur abwendet, bereit ist zu lieben. Und das ist der Wille, der das Leben und die Ehre und alles Ersehnbare verachtet und, die ihn hassen und verletzen, um Gottes willen liebt." In der natürlichen Liebe wird das Gut rein als ichbezogenes Gut gesehen. In der übernatürlichen Liebe wird die Blickrichtung auf das Ich nie völlig ausgeschaltet, aber der Hauptblick fällt auf Gott. „Natura vero perfecta amore caritatis sursum elevatur et multo magis improportionaliter Dei gloriam desiderat quam utilitatem propriam." „Multi[14] autem sunt qui beatitudinem exspectant et tamen parum de se et multum de Deo curant." Die Liebe wird eine so hohe Vollendung erreichen, daß man sich selbst nur noch um Gottes willen lieben wird und darum auch die andern Seligen geradeso lieben wird, wie

[11] Sientia Chriti q 6 ad 15.
[12] II Sent. d 3, p. 2, a 3, q 1 ad 3.
[13] II. Cor., c. 10, v. 5.
[14] III Sent. d 26, a 1, q 1 ad 5.

sich selbst. Die Caritas ist schlechthin übernatürliche Tugend, da sie aus Gott, dem Geist der Liebe, als freie, geschaffene Liebesgabe in die Seele einströmt. Ihr Motiv und ihr Ziel ist der unendlich geheimnisvolle Gott. Darum ist sie *theologische* Tugend. Die Liebe läßt alle Tugenden in ihrer Wesenheit bestehen[15], aber sie informiert sie sämtlich, gibt ihnen die Richtung auf Gott, teilt allen seelischen Kräften das bene operari mit.

Die Liebe hat darum auch zur Erkenntnis die wichtigste Beziehung. Glaube ohne Liebe ist tot und hat auf die Dauer keinen Bestand. Die gläubige Metaphysik ist durch die Liebe zum Gegenstand recht gerichtet und dringt zum Verbum, zur ewigen Weisheit vor und durch diese gegenständliche Spiegelung des Vaters zurück zur Einheit des Vaters, dem Quell aller Urbildlichkeit. Die scientia pia ist Gottesverehrung und daher wesentlich von der Liebe getragen, da die Liebe Bewegungsprinzip der Gottesverehrung ist[16]. Die scientia sancta vollends ist ohne Liebe nicht möglich, da die Liebe, wenn nicht identisch mit der heiligmachenden Gnade, doch ihre unmittelbare Ausströmung ist. In der *Weisheit* aber wird die Liebe selbst zur erkennenden Kraft „Ubi[17] deficit intellectus ibi proficit affectus."

Die Caritas läßt sich einteilen in den *amor amicitiae* und *amor concupiscentiae*, der wiederum die *concupiscentia* und *complacentia* umspannt. „Triplex[18] est amor, scilicet amicitiae quo aliquis optat alicui bonum, concupiscentiae, quo aliquis sibi desiderat aliquid, et complacentiae, quo aliquis requiescit et delectatur in re desiderata cum praesens est." Sie ist eine Richtung der vis concupiscibilis, während die vis rationalis durch den Glauben und die vis irascibilis durch die Hoffnung ihre übernatürliche Überhöhung gewinnen.

Die natürliche unfreiwillige Grundstrebung der Seele ist eine Bewegung des amor concupiscentiae. Der Mensch strebt nach seinem Glück im summum bonum. Dem freien natürlichen Willen ist neben der freien Bejahung dieser Liebesrichtung auch eine Bewegung des amor amicitiae möglich, wodurch der Mensch Gott Ehre und Glorie wünschen kann. Aber die Hingabe an Gott im *amor amicitiae* ist doch nur der theologischen Tugend eigen[19]. Die Liebe des Wohlwollens ist eine Bewegung der Seele, die nur von Person zu Person möglich ist. Sie wünscht einer Person Gutes. Die Liebe zu Gott

---

[15] III Sent. d 27, a 1, q 1, opinio 3, für den Glauben insbesondere l. c. q 3 ad 1.

[16] III Sent. d 9, dub. 1.

[17] II Sent. d 23, a 2, q 3 ad 4. Vgl. de Natura et dignitate amoris v. Wilhelm v. St. Thierry, c. 8, n. 11.

[18] I Sent. d 17, p. 1, a un., q 2, i c.

[19] II Sent. d 5, a 3, q 1 ad 4.

wünscht, daß Gott das höchste Gut sei, und daß er alles Gut wesenhaft besitze[20]. Diese Liebe besitzt einigende Kraft. Sie ist nicht nur der Wunsch, unter keiner Bedingung Gott zu beleidigen, sondern auch der Wunsch, in steter Freundschaft mit ihm verbunden zu bleiben[21]. Sie treibt die Seele, sich von ihrer Ichbezogenheit zu lösen und sich nur noch um Gott zu kümmern. Sie wird im gewissen Sinne Wegschenkung der eigenen Person an die geliebte Person.

Mit diesem amor amicitiae ist der *amor concupiscentiae* wesensgesetzlich verbunden. Ich kann eine Person nicht in Freundschaft lieben, das heißt ihr Gutes wünschen, wenn ich den Wert dieses Gutes nicht schätze[22], wenn ich nicht erstens zu dem Wert dieses Gutes hinstrebe und zweitens Gefallen an diesem Gute habe, d. h. wenn ich mich nicht im amor concupiscentiae diesem Gute hinneige. Auch diese Liebe bewährt sich als einigende Kraft. Der Mensch strebt zu diesem Gute hin. Damit ist eine Loslösung vom Ich und eine Verbindung mit dem Gut gegeben. Zweitens verbindet er sich durch die fruitio, durch den Genuß mit diesem Gute, doch nicht so, daß er dieses Gut in sich hineinzwingt, sondern so, daß er hinüberwächst in dieses Gut. In der Liebesverbindung durch den amor concupiscentiae liegt ein Transformationsprozeß in den geliebten Gegenstand. „Quidquid[23] diligis ipsa dilectionis vi in eius similitudinem transformaris."

Ein ähnlicher Prozeß liegt offenbar auch in der Erkenntnis vor. Der Mensch ist minor mundus; darum kann sich der maior mundus in ihm spiegeln. Durch die species, die die Umwelt ihm vermittelt, wird der Verstand formiert, das keimhafte Sein in der Seele wird entwickelt. Die Seele erkennt durch *Angleichung*. Sie erkennt Gott, weil sie Schatten, Spur, Ebenbild Gottes ist. Sie erkennt die Mysterien, weil sie selbst durch die Gnade Gottes zu noch höherer Ebenbildlichkeit Gottes, zur similitudo Dei, zur deiformitas erhoben wird. Mit jeder neuen übernatürlichen Erkenntnis steigert sich die Ähnlichkeit der Seele mit Gott, die *Angleichung an Gott*. Mit jeder neuen Angleichung hinwieder wächst die Erkenntnis. Nur die anima lucida erkennt Gottes Lichtsein; nur die anima pura das ens purissimum; die anima simplex das ens simplicissimum; die anima recta die divina rectitudo und den sacer ordo. *Angleichung ist aber noch nicht Vereinigung*. Wohl steht die erkennende Seele mit Gott in *Berührung*. Das ist bereits in jeder gewissen Erkenntnis der Fall. In der übernatürlichen Erkenntnis ist diese Berührung inniger,

[20] III Sent. d 27, a 1, q 2, i c.
[21] II Sent. d 3, p. 2, a 3, q 1, i c.
[22] III Sent. d 27, a 1, q 2 ad 6.
[23] Soliloquium, c. 2, § 2, n. 12; Bonaventura bezieht sich auf Hugo de Arrha animae. Vgl. II Sent. d 41, a 2, q 2, concl. 3.

weiter, tiefer. Aber es handelt sich nicht um ein Einswerden der geschaffenen Erkenntnis mit der göttlichen.

Die Liebe ist Angleichungsprozeß im selben Sinne wie die Erkenntnis. Sie gestaltet die Seele zu einer Gottverähnlichung um, die erst die Ergötzung am geliebten Gegenstand, an Gott, ermöglicht, „quia [24] dilectio est *coniunctio convenientis cum convenienti*". Aber eben in dieser Ergötzung liegt ein Transformationsprozeß in den geliebten Gegenstand hinein. „Caritas [25] enim continuat voluntatem nostram ipsi Deo ut principio moventi, et conformat ut regulae dirigenti, *et coniungit ut fini quietanti.*" Durch die Liebe werden wir nicht nur geheiligt, treten wir nicht nur in Verbindung mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit; wir werden auch mit ihr vereinigt, nicht durch das Streben — dieses ist unerläßliche Vorbedingung [26], Vorbereitung, Lösung der Ichgebundenheit —, sondern durch die Erfüllung dieses Strebens in der fruitio und delectatio. „Frui [27] autem est inhaerere alicui rei propter se ipsam"; ist „coniunctio [28] eius cum eo quod delectatur"; oder mit den eben zitierten Worten Avicennas [24], „est coniunctio convenientis cum convenienti *cum sensu eiusdem.*" Die Liebe ist also in der Tat „vis unitiva [29]"; „qui hoc modo Deo adhaeret unus spiritus est [30]". Diese Liebe wird erst in der Ewigkeit voll erfüllt, ohne daß freilich der Mensch dort seinen Selbstand Gott gegenüber verliert.

Hier auf Erden ist die Vollendung der fruitio nicht möglich, weil Gott im allgemeinen hier nicht sein beseligendes Wesen selbst der Seele offenbart, *sondern in seinen Gnaden nur die geschaffenen Ausflüsse seiner beseligenden Substanz.* Die Seele erfährt die beseligende Wirkung dieser Gnaden, sie empfindet den Vorgeschmack des Himmels. In der Überwindung der Ichbezogenheit aber wird ihr Verlangen nach der Vereinigung mit Gott selbst noch gesteigert.

Die Beseligung durch Gottes Gnadeneinflüsse ist nicht möglich ohne die Erkenntniskräfte einer unmittelbaren Erfahrung. Der Verstand, der auf die Wesens- und Wertschau und auf das schlußfolgernde Denken angewiesen ist, versagt hier, denn er ist intentional auf Seins- und Werterkenntnis, nicht aber auf die Beseligung durch wertvolles Sein gerichtet. Wohl antwortet die Seele auf hohe und höchste Erkenntnis und ihre Schönheit mit dem Gefühl hoher Freude

[24] Avicenna, Metaphys. VIII, c. 7; Bonav. Sermo de regno Dei, n. 15, tom. V, S. 543a; III Sent. d 35, a un., q 1, i c.

[25] II Sent. d 38, a 1, q 2 ad 6; III Sent. d 27, a 2, q 1, i c.

[26] Hexaem. Col. 2, n. 2.

[27] Vgl. oben I 2 (S. 41 f.); Hexaem. Col. 18, n. 26.

[28] I Sent. d 1, a 3, q 2, i c.

[29] Hexaem. Col. 5, n. 24 u. passim.

[30] De reduct. artium, n. 25; Breviloq., p. 5, c. 4; III Sent. d 27, a 2, q 1, i c u. passim; vgl. I. Cor., c. 6, v. 17.

an dieser Erkenntnis[31]. Aber die Freude an der beseligenden Wirkung auf die Seele setzt eine andere Art der Erkenntnis voraus, wie sie im Verstande gegeben ist. Da ist es die Liebe, die neue Erkenntnismöglichkeiten erschließt, oder lieber Erkenntnismöglichkeiten der Seele wieder neu erschließt. Im Stande der Unschuld hatte die Menschheit die Fähigkeit, mit geistigen *Sinnen* diese Beseligung zu erfahren, *ganz analog den äußeren Sinnen*, die nicht nur Erkenntnis vermitteln, sondern auch die Qualität des Wertes kosten, wie das Auge die Schönheit, das Ohr den Wohlklang, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn das Angenehme, Bonaventura nennt diese Sinne daher natürliche Sinne. Wir müssen bei dieser Benennung im Auge behalten, daß sich Bonaventura der patristischen Terminologie bedient, nach der Natur sowohl das, was dem Wesen des Menschen entspricht, umfaßt, als auch all das, was nach dem Heilsplan Gottes dem Menschen an Hinordnungen zum übernatürlichen Leben mitgegeben ist. Von Natur *strebt* nach dieser Auffassung der Mensch zur Übernatur. Nach der Terminologie der nachtridentinischen Theologie würde man diese positive Hinordnung zum Übernatürlichen wohl eine übernatürliche Mitgabe Gottes nennen. Nur die reine Fähigkeit, Übernatürliches zu empfangen, gehört nach dieser strengen Scheidung zwischen Natur und Übernatur zur Natur des Menschen[32]. Dadurch, daß sich die Seele in der complacentia mit den Gnadengaben vereinigt, erwachen in ihr unter dem besonderen Beistand des heiligen Geistes auf übernatürliche Weise die geistigen Erfahrungssinne, mit denen sie die beseligende Wirkung der Gnaden erfaßt. Wegen ihrer Wichtigkeit für die religiöse Erkenntnis lassen wir hier einige entscheidende Stellen folgen.

„Sensus[33] spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus. Et sic accipit Origenes et Bernardus[34], qui distinguunt quinque sensus interiores, quorum numerum facile est assignare. Quilibet enim illorum sensuum, sicut vult Bernardus, radicem habet in *intellectu et affectu, pro eo quod cognitionem experimentalem* dicant. Sed quidam se magis tenent ex parte *intellectus* ut visus et auditus; quidam ex parte *affectus* ut odoratus, gustus et tactus. Et sufficientia patet sic: quia ex parte intellectus contingit dupliciter circa cognitionem alicuius excerceri aut *proprio* intuitu et sic est visus; aut *aliena* exercitatione

---

[31] Hexaem. Col. 17, n. 3.

[32] Vgl. Mausbach, Ethik des hl. Augustinus II, Freiburg 1909, S. 97—117; Przywara, Religionsbegründung, Freiburg 1923, S. 204—224.

[33] III Sent. d 13, dub. 1.

[34] Wilhelm v. Thierry de Natura et diginitate amoris, c. 6, n. 15; c. 7, n. 16 ff.; c. 10, n. 28 ff. Bernhard: de Diversis, n. 1 ff.

sive instructione et sic auditus. — Circa affectionem vero triplicem contingit reperire statum: aut in *remotione* et sic *odoratus;* aut in *approximatione* et sic *gustus;* aut in *unione* et sic *tactus,* qui est perfectior inter omnes sensus et spiritualior propter hoc, quod maxime unit ei qui est summus spiritus; propter quod dicitur primae ad Corinthios sexto (v. 17): qui adhaeret Deo unus spiritus est."

„Dum[35] per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis spendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et *ut transiens* in illud per ecstaticum amorem, recuperat gustum et tactum."

Der geistige Sinn, der sensus spiritualis oder devotionis[36] des auditus und visus ist nicht zu verwechseln mit dem Hören und Sehen im Glaubensakt. Sie sind vielmehr Vollendung dieses Sehens und Hörens. Sie werden durch den Glauben geweckt, der durch die Liebe lebendig ist. „Dilectio enim purgat et illuminat interiorem oculum ad videndum[37]." Das Sehen bezieht sich auf den color suavitatis, der den Strahlen des übernatürlichen Lichteinflusses als Qualität anhaftet. Das Hören bezieht sich auf die suavitas der Stimme des Herrn. Der Geruch gewahrt den Herrn aus der Ferne, er wird durch die liebende Sehnsucht der Hoffnung geweckt. „Vapor et emanatio omnipotentis sit in olfacto[38]." Die bedeutendsten aber sind die eigentlichen Liebessinne, gustus und vor allem der tactus. Sie sind die Erfahrungserkenntnis der beseligenden Vereinigung.

Die Beseligung hat ihren Grund in der dreifachen Qualität[39], die dem Gegenstand anhaftet und durch die geistigen Sinne unmittelbar erfaßt wird: in der übernatürlichen Schönheit, in der übernatürlichen Heilserfüllung für die Seele (quietatio), in der übernatürlichen Suavitas (fruitio).

Gott ist freilich dieser beseligenden Erkenntnis nicht unmittelbar, sondern effectu proprio[40] durch die Gnade gegenwärtig. Aber die Seele weiß, daß die beseligenden Wirkungen von Gott ausgehen. Die Beseligung überströmt sie ganz in Licht und Glut, die cognitio ist illuminans und ardens zugleich[41]. Die Seele schmilzt, wenn der

[35] Itin., c. 4, n. 3; vgl. Hexaem. Col. 3, n. 22.
[36] Coll. in Joann. Col. 5, n. 2.
[37] In Sap., c. 6, v. 13.
[38] Hexaem. Col. 3, n. 22.
[39] Vgl. Itin., c. 2, n. 6 u. 8, wo freilich von der geistigen Wertung überhaupt gesprochen wird.
[40] II Sent. d 23, a 2, q 3, i c; tom. II, S. 545a.
[41] Hexaem. Col. 8, n. 10.

Bräutigam mit ihr spricht[42]. Sie sehnt sich ihm entgegen. In der fruitio, in der beseligenden Gnade löst sie sich von sich selbst und eilt Gott zu. „Verius[43] es ubi amas, quam ubi animas." Ein sehr intimes persönliches Verhältnis von der Seele zu Gott und von Gott zur Seele wird durch diese beseligende Erkenntnis erfahren. Bonaventura beruft sich gerne auf die Meister, denen er vor allem diese Auffassung von der liebenden Erkenntnis verdankt, wenn wir von den eigenen Erfahrungen seiner frommen Seele absehen, auf Bernard und Hugo. Er schildert in dem Soliloquium die Erregung der beseligten Seele mit den Worten Hugos[44]: „O anima quid putas est tam dulce tamque suave, quod in recordatione dilecti devotas animas solet tangere et tam suaviter afficere, ut iam totaliter a se ipsis esse alienari incipiant. Exhilaratur conscientia et in oblivionem venit omnium dolorum memoria, exultat animus, clarescit intellectus, cor illuminatur, affectus iucundatur. Iam nesciunt, ubi se esse conspiciunt, et quasi amplexibus amoris aliquid intus tenent et nesciunt, quid sit, et tamen totis viribus tenere concupiscunt. Luctatur quodam modo delectabiliter animus, ne recedat ab eo, quasi in eo finem omnium desideriorum invenerit."

Der Gegenstand Gott tritt der Seele geheimnisvoll entgegen, behaftet mit der Qualität des Süßen, Wunderbaren, Schönen, des Fliehenden und Anziehenden, dessen, von dem man sich nicht trennen kann[45]. Der Gegenstand ist das Geheimnisvolle, von dem man trotz der liebenden Hellsicht nicht erkennt, was es ist. Er ist in seiner Beseligung schlechthin unerschöpflich. Bonaventura sagt in dem Soliloquium[46] mit den Worten der Konfessionen Augustins: „Ich liebe wie eine Art von Licht und Klang und Duft und Süßigkeit und Liebkosung, wenn ich meinen Gott liebe, der Licht und Klang und Duft und Süßigkeit und Liebkosung meines inneren Menschen ist, was dort erklingt, vergeht nicht mit der Zeit, was dort duftet, verweht kein Wind, was dort mundet, wird durch keinen Genuß verringert, was dort selig vereinigt ist, wird nie durch Überdruß getrennt."

Die Beseligung erweist sich *im Subjekt* als Trost[47], als übernatürliche Freude, als Vergessen aller Schmerzen, als übernatürliche Klarheit des Erkennens und Strebens, als Glut der Liebe, als Weitung

---

[42] II Sent. d 23, a 2, q 3 ad 5.

[43] Soliloq., c. 2, § 2, n. 12; vgl. Bernhard de Praecepto et dispens., c. 20, n. 60.

[44] Soliloq., c. 2, § 3, n. 13; Hugo de Arrha animae Schluß.

[45] Soliloq., c. 1, § 4, n. 34.

[46] Soliloq., c. 1, § 4, n. 44. Siehe ferner n. 45, 46.

[47] So hat der Trost der christl. Seele zwei Quellen: „einmal die Erwartung des ewigen Gutes, zweitens die Erfahrung der geistigen Güter". Coll. in Joann. Col. 26, n. 8.

der Seele[48], als Anspannung aller Kräfte, als freudiges Ringen mit ihm, als Ohnmacht, es ganz fassen und ergründen zu können, als Leidenssehnsucht[49], als beginnende Erfüllung der Seligkeitssehnsucht. Die Beseligung wird Salbung der Seele genannt. Die Seele schmilzt von der Glut der beseligenden Einwirkung. Die Gleichnisse werden auch gerne aus dem Hohen Lied genommen. Die Beseligung wird geschildert als ein Ringen mit Gott, als bräutliches Entzücken über die Schönheit des Bräutigams, als liebendes Zwiegespräch[50], als Liebesvereinigung[51], als trunkene Freude[52], als stammelnde Exaltation. „Sunt nuptiae spirituales Dei et animae. — — — Istae enim nuptiae fiunt in conscientia animae habentis zelum dilectionis; quae quidem anima transmigrat in montem Domini per devotionem mentis et est volubilis per agilitatem operis."

Diese Beseligung erfährt die Seele sowohl in der kontemplativen Hinnahme der übernatürlichen Illumination der Erkenntnis, als in der Begnadung der Seele im Gebet, beim Meßopfer, im Sakramentenempfang, im aktiven Leben für und aus Gott. In der Kontemplation ist einmal die Überdenkung der drei göttlichen Personen, die diese Beseligung hervorruft, des pater gratiae, des Verbum increatum, inspiratum, incarnatum, des Geistes der Liebe; in ganz besonderer Weise aber die Beschauung Jesu, aus dessen Antlitz uns Gott entgegenleuchtet. Gerade die Betrachtung des Heilandes weckt nach Bonaventura in der Seele schmerz- und freudvolle Beseligung. Beseligung erregt[54], wenn wir in Christus den überaus strahlenden Ursprung und seine süße Geburt betrachten, den demütigen Verkehr mit uns armen Menschen, der von einer so huldvollen Herablassung zeugt, die Erhabenheit seiner vollkommenen Tugend, die Fülle seiner ganz überfließenden Liebe; das Vertrauen, das er in der Gefahr seines Leidens zeigte; die Geduld, die er in den ihm zugefügten Beleidigungen und Schmähungen erwies; die Standhaftigkeit, die er bei der Kreuzigung selbst und im Leid am furchtbarsten Kreuz bewahrte; den Sieg, den er im Kampf und im Übergang des Todes erfocht; die Neuheit der Auferstehung, die durch die wunderbaren übernatürlichen Gaben ausgezeichnet wurde; die Erhabenheit der Himmelfahrt und die Ausströmung der geistigen Begnadungen, die Gerechtigkeit des künftigen Gerichts, die Ewigkeit des göttlichen

[48] Sermo de sanctissimo corpore Christi, n. 5 und n. 23; tom. V, S. 553b und 560a. Coll. in Joann. Col. 5, n. 2.

[49] Soliloq., c. 1, § 4, n. 34; triplici via, c. 2, § 4, n. 10f.

[50] II Sent. d 23, a 2, q 3 ad 5.

[51] De reductione artium, n. 26.

[52] Soliloq., c. 2, § 3, n. 15f.; c. 3, § 3, n. 13; triplici via, c. 2, § 4, n. 11.

[53] Coll. in Joann. Col. 8, n. 5.

[54] Lignum vitae, Prolog n. 4; vgl. das ganze Opusculum u. ähnl. Schriften, z. B. de quinque festivitatibus.

Reiches. Wir sehen, wie bei diesem starken spekulativen Denker der Mensch Jesus doch zu seiner vollen Geltung kommt. Er ist nicht nur metaphysisch als Mittler zwischen Gott und Menschheit geschaut, sondern tritt auch als Gegenstand persönlichster Frömmigkeit, als Mittler auf zwischen der armseligen Kreatur und der terribilis maiestas Dei. Bonaventuras spekulativer Geist trieb ihn, an der Menschheit Jesu vorüberzugehen, seine demütige Frömmigkeit aber hat zu ihm das allertiefste Verhältnis gewonnen. Sie hat ihn vor der Versuchung bewahrt, in der Intuition des unermeßlichen göttlichen Lichtes unterzutauchen. Gelegentlich[55] ist es auch die Erwägung dessen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, die Bonaventura zu ergreifenden Schilderungen anregt, worin sich seine innere Beseligung bei der Überdenkung dieser Geheimnisse spiegelt.

Unter den Begnadungen des Seelenlebens nehmen naturgemäß die Sakramente eine überragende Stellung ein, unter ihnen an erster Stelle die hl. Eucharistie, das sacramentum unionis *„cum enim in hoc sacramento sit plenitudo consolationis spiritualis“*[56].

Wir sehen auch hierin, daß die Beseligung weniger dem spekulativen Eindringen in die Geheimnisse des Seins folgt als dem ganz persönlichen Verkehr der liebenden Seele zu ihrem Gott. Die *aszetische Bereitung* ist dementsprechend weniger als Loslösung vom Sinnlichen gedacht, die die Erkenntnis auf das Geistige konzentriert, als eine Erhöhung und Entflammung der Liebe zu Gott. Wird Gott beleidigt, „so[57] nimmt der Herr ihm an erster Stelle den Sinn und die Erfahrung der Gnade, cum spiritualiter non sentitur.“ Es kommt vor allem auf ein reges Gebetsleben an[58]. Dieses hat die Kraft innerer Reinigung, innerer Übung und Erhebung, die zum geistigen Erfahren und zum freudetrunkenen Empfangen des beseligenden Trankes notwendig sind. „Oratio[59] hausorium est quo Spiritus sancti gratia hauritur de fronte supereffluentis dulcedinis illius beatissimae Trinitatis.“ Der Mensch, der die Beseligung erfahren will, muß ein vir desideriorum sein[60]. Das liegt in der scientia sapida selbst begründet, die ihre Quelle und ihr Wesen in der Liebe hat. Die Complacentia aber folgt wesensgesetzlich dem amor concupiscentiae. Doch ist die Beseligung letzten Endes ganz in Gottes freie Entscheidung gelegt. Fehlt die Beseligung, so kann das gewiß in einem

---

[55] Soliloquium, c. 4, bes. § 5, n. 27 am Schluß.

[56] Sermo de sanctissimo Corpore Christi, n. 9; vgl. IV Sent. d 12, p. 2, a 1, q 3; de Praeparatione ad Missam und Kattum, Die Eucharistielehre des heiligen Bonaventura, München 1920.

[57] Coll. in Joann. Col. 36, n. 1.

[58] Vgl. z. B. Soliloq., c. 2, § 3; De perfectione vitae ad sorores, c. 5.

[59] De Perfectione vitae ad sorores, c. 5, n. 5; tom. VIII, S. 119a.

[60] Hexaem. Col. 20, n. 1.

Mangel innerer Disposition liegen. Aber Gott kann auch die Beseligung hintanhalten[61]. Er will uns prüfen; Er will unsere Sehnsucht durch die Gottesferne steigern; Er will uns verdemütigen[62].

Die Beseligung darf uns nicht verleiten, die *vita contemplativa* einseitig zu pflegen. Sie entspringt der feurigen Liebe zu Gott, die sich in der *vita activa* zu bewähren und zu läutern hat. Bonaventura lobt das Verhalten Marthas. „Absolut[63] betrachtet, muß man das beschauliche Leben mehr ersehnen, weil es besser und um seiner selbst willen vorzuziehen ist, weil es sicherer, weil es süßer, weil es beständiger ist. Nicht aber darf man das tätige Leben verachten, sondern nach örtlichen und zeitlichen Umständen muß man es vorziehen, weil es früher ist; weil es dornenvoller ist; weil es fruchtbarer ist; denn es nutzt dem eigenen Ich und dem andern." „Ideo[64] viros spirituales aliquando oportet egredi, aliquando ingredi, aliquando ascendere, aliquando descendere." Die Sapientia selbst weckt neue geistige Kräfte und führt zur Gemeinschaft mit anderen[65]. Sie gibt uns eine klare, starke Gewißheit im Glauben, sie stärkt in allem Guten, stärkt wider das Böse. Sie regt zu immer tieferer Kontemplation an. Mit ihr erwacht freilich wie aus der Ferne die „collaudatio Dei in omnibus". „Quid[66] ego faciam? Cantabo cum omnibus. Grossa chorda in cithara per se non bene sonat, sed cum aliis est consonantia." Aus der Kontemplation aber empfängt die Seele auch die Kraft für die vita activa. So werden die „Nuptiae spirituales volubiles per agilitatem operis"[67].

Die ganze Seele wird durch die scientia sapida verklärt, sie wird zu einem irdischen Paradies. Die „humilis[68] devotionis refocillativa suavitas" überströmt sie „propter sapientialium irrigationum exuberantiam ac fecundarum pullulationum viriditatem, suavium pariter et pulcrarum." Sie ist hortus conclusus, fons signatus[69]. „Est autem[70] anima paradisus, in qua plantata est Scriptura et habet mirabiles suavitates et decores. Unde in Cantico hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus, emissiones tuae paradisus. Anima est hortus, in qua sunt sacramentalia mysteria et spirituales intelligentiae." Das erste Zeichen des *fons signatus* ist das untrennbare Band der Liebe zu Gott, das zweite Zeichen die

---

[61] Vgl. Bernhard in Ascensione Domini Sermo 5, n. 13.
[62] Coll. in Joann. Col. 36, n. 2.
[63] In Lucam, c. 10, n. 75.
[64] In Lucam l. c.
[65] Hexaem. Col. 18, n. 21ff.
[66] Hexaem. Col. 18, n. 25.
[67] Coll. in Joann. Col. 8, n. 5.
[68] Tract. de paradiso animae, n. 3.
[69] Cantic., c. 4, n. 12.
[70] Hexaem. Col. 23, n. 11; vgl. Tract. de paradiso animae, n. 3.

unbegrenzte Gabe der Liebe, die alles liebt, was Gott liebt; das dritte Zeichen der Brand der Liebe; das vierte Zeichen der unaussprechliche Trost in dieser Liebe.

Die Liebe selbst ist die Quelle der Beseligung. Mit ihr strömen die *Seligkeiten* und die *Früchte des hl. Geistes* in die Seele[71]. Aus der „ramificatio gratiarum" heben sich die Beatitudines dadurch heraus, daß sie die höchste Stufe der seelischen habitus gratuiti bilden. Die Unterscheidung dieser Gnadeneinströme in die Seele war im Mittelalter Gegenstand einer sehr lebhaften Erörterung. Bonaventura folgt im wesentlichen seinem Lehrer Alexander von Hales[72], dem sich auch Albert anschließt. Er entwickelt seine Anschauungen[73] nach dem gewohnten Ordnungsprinzip: „Es gibt erste, mittlere, letzte oder vollendete Akte, wie wir zum Beispiel beim Akt des Erkennens sehen, daß der erste Akt Glauben, der zweite Verstehen (meditatio), der dritte aber das Schauen reinen Herzens ist (contemplatio). Nach dieser dreifachen Unterscheidung sind in uns drei unterschiedene Gnadenhabitus, nämlich die Tugenden, die Gaben und die Seligkeiten. — Da in den ersten Akten die Vermögen recht, in den zweiten bereit, in den dritten und letzten vollkommen werden, so folgt daraus, daß die habitus der Tugenden zum Handeln in Rechtheit, die habitus der Gaben zum Handeln in Bereitschaft, die habitus der Seligkeiten zum Handeln und Leiden in Vollkommenheit führen. Nachdem aber diese habitus in der Seele sind, folgt in ihr ein gewisser Zustand der Beruhigung und Ergötzung. In dieser Ergötzung begegnet sich ein Zweifaches, nämlich eine gewisse geistige Erquickung und die geistige Wahrnehmung dieser Erquickung. Daher werden zu jenen drei Arten der habitus die Früchte und geistigen Sinne hinzugegeben, die nicht neue habitus sind, sondern den vollkommenen Stand und Gebrauch der vorausgegangenen habitus bedeuten."

Die Seligkeiten geben die Vollendung der theologischen Tugenden, der übernatürlich erhöhten Kardinaltugenden und der Gaben des hl. Geistes. Sie beseligen die Seele in der Erfüllung der Gebote der Bergpredigt. Freilich weiß Bonaventura nicht, daß der Ausdruck selig = vorbereitet für das Reich Gottes, wie ihn Jesus verstand, nicht ohne weiteres den Sinn hat, den er selbst dem Worte unterlegt. Die Früchte des hl. Geistes[74] sind die beseligenden Selbst-

---

[71] Breviloquium, p. 5, c. 6; III Sent. d 34, p. 1, a 1, q 1, i c und ad 4; Hexaem. Col. 18, n. 26.

[72] S. th. III q 62, n. 2, 3. Siehe das Scholion der Herausgeber tom. III, S. 739.

[73] III Sent. d 34, p. 1, a 1, q 1, i c, „quartus autem modus", tom. III, S. 737a—b; vgl. ad 4.

[74] Galat., c. 5, v. 22 f.

erweisungen der Liebe, des Glückes, des Friedens, der Geduld, der Großmut, der guten Gesinnung, der Güte, der Sanftmut, des Glaubens, der Bescheidenheit, der Enthaltsamkeit, der Reinheit. Unter ihnen nimmt der Friede des Herzens eine besondere Stellung ein, weil das ihn begleitende überirdische Gefühl die rechte Antwort der Seele auf ihren verklärten Zustand ist. Das Reich Gottes ist — — Gerechtigkeit, Friede und Freude im hl. Geiste[75]."

Über *die Bedeutung der religiösen Erfahrungserkenntnis in der sapida scientia für die religiöse Erkenntnis* zu sprechen, wird sich nach dem Gesagten erübrigen. Ist doch diese religiöse Experimentalerkenntnis eine Erfahrung des persönlichen Verkehrs zwischen Seele und Gott. Diese Erfahrung macht jeder Gläubige nach Bonaventura in seiner Seele, oder sollte sie doch machen[76], denn sie ist nichts anders als die naturgemäße Vollendung der gläubigen Erkenntnis. Die gläubige Erkenntnis ist die Überhöhung natürlichen Erkennens, die in der Natur der Seele selbst ihre Grundlage hat, in der Liebesrichtung zur Weisheit, die in der sapida scientia zum Abschluß kommt. „Natura[77] est ut puto caelestis et caelestem consolationem sicut aestimo naturaliter, si carnalis insania permitteret, appeteres et requireres." Darum heißt nach der Natur leben auf Erden ein himmlisches Leben führen[78].

Nachdem wir die religiöse Erfahrungserkenntnis in der scientia sancta und in der scientia sapida kennengelernt haben, verstehen wir die Auffassung, die Bonaventura von der *Theologie* entwickelt. Er nennt im Vorwort zum Sentenzenkommentar[79] die Theologie „habitus affectivus et medius inter speculativam et practicam, et pro fine habet tum contemplationem, tum ut boni fiamus, et quidem principalius ut boni fiamus." Man kann den Verstand in dreifacher Weise betrachten, nämlich in sich oder in seiner Beziehung zum Affekt oder in seiner Beziehung zur Handlung. In erster Hinsicht ist er spekulativ, in letzter Hinsicht praktisch. Hier handelt es sich um die Moral, dort um die spekulative Wissenschaft. In seiner Beziehung zum Affekt aber nimmt er eine Mittelstellung ein, umfaßt die spekulative und praktische Wissenschaft. Sein habitus wird sapientia, Weisheit genannt; diese umfaßt die Kontemplation und die Heiligung der Seele, besonders die Heiligung. Die Erkenntnis

---

[75] Sermo de regno Dei, n. 4. Vgl. ad Rom., c. 14, n. 17.
[76] Lignum vitae fructus 12, n. 47; tom. VIII, S. 85a.
[77] Soliloq., c. 2, n. 10.
[78] Soliloq., c. 2, n. 11.
[79] I Sent. Prooem. q 3 conclusio. Vgl. zum folgenden Guardini, R., Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura. Theologie und Glaube. Jahrg. 14, 1922, S. 156—165. Vgl. Lemmens, Bonaventura, S. 74—82.

dient dem Glauben, dieser der Liebe, da er den Affekt bewegt; denn die Erkenntnis vom Tode Christi z. B. weckt die Liebe. In der Theologie allein ist die Weisheit vollkommen. Bonaventura findet diese Auffassung im Gegenstand der theologischen Wissenschaft und in seiner Wirkung auf die erkennende Seele begründet. „Sie[80] beginnt mit der höchsten Ursache als Ursprung des Bewirkten, dort wo die philosophische Erkenntnis aufhört und geht über zur höchsten Ursache, als Heilmittel der Sünden und führt zurück zur höchsten Ursache als Belohnung der Verdienste und Ziel der Sehnsucht. *In dieser Erkenntnis ist vollkommener Genuß, vollkommenes Leben* und *Heil der Seele.*" Da aber der Weg zur Liebe über den Glauben führt, so findet Bonaventura den eigentlichen Zweck seines Sentenzenkommentars[81] in der Förderung des Glaubens. Der methodische Weg ist daher die wissenschaftliche Erforschung und Beweisführung, denn dieser Weg führt zur Widerlegung der Gegner; zur Heilung der Kranken im Glauben, die in den Wahrscheinlichkeitsgründen der Theologie eine Stütze für ihren schwachen Glauben finden; und zur Ergötzung für die in gläubiger und liebender Erkenntnis Vollendeten. Die Wirkung „ut boni fiamus" ergibt sich aus der Stärkung des Glaubens von selbst. Bonaventura unterläßt es zudem nicht, in der praktischen Durchführung seines Sentenzenkommentars Worte zur Förderung der christlichen Lebensführung einzustreuen, die sich zwanglos der Darstellung des Dogmas anschließen[82]. In der grundsätzlichen Betrachtung des Wesens der Theologie ist eins gewiß auffällig: es fehlt hier gerade jene Bezeichnung der Theologie, die an anderen Stellen seiner Werke beständig wiederkehrt, scientia pia. Die Theologie erscheint als gläubige Spekulation, als scientia sancta, im Breviloquium als sapientia. Der Seelsorger Bonaventura entwickelt offenbar in diesen prinzipiellen Vorbemerkungen, welche Bedeutung die Theologie für die Leser seines Werkes besitzt.

Je größer die Liebe, um so tiefer die beseligende Weisheitserkenntnis Gottes. Bonaventura beruft sich daher in der theologischen Begründung gern auf die *Sancti*, da diese sich das tiefste Verständnis von Gott und göttlichen Dingen erbetet haben; weil sie sapientes waren und daher in der Beseligung durch die Geheimnisse, die Wahrheit der Geheimnisse recht deuteten. Bonaventura entscheidet sich z. B. im dritten Buch seines Sentenzenkommentars[83] gegen die vielen für die sapientiores, für den hl. Augustin, den hl. Anselm und Bernhard. Es spricht freilich noch ein anderes mit.

---

[80] Breviloquium, c. 1, n. 1.
[81] I Sent. Prooem. q 2, i c ad 5 f.
[82] Siehe z. B. II d 8, p. 2, a un., q 4 Notandum.
[83] III Sent. d 31, a 3, q 3, i c.

Bonaventura hat eine große Scheu, von der Meinung der patres und maiores abzuweichen, weil er von der Bedeutung der Tradition und von der Lehre des corpus Christi mysticum, das der Träger der Wahrheit ist, aufs tiefste durchdrungen ist. Er beruft sich daher gern auf die Großen der Vergangenheit, besonders auf Augustin, dessen Autorität er gelegentlich mit aller Schärfe gegen neuere Ansichten verteidigt hat. „In[84] his igitur et in omnibus aliis, si quis aspiciat diligenter et pie, inveniet, me a patrum et maiorum vestigiis non fuisse ausum recedere; quoniam iuxta consilium Gregorii[85] sanius est alieno intellectui cedere quam contentionibus deservire." Dieser praktische Rat Gregors entsprach ganz und gar seiner friedfertigen Natur. Daher ließ er auch überall da, wo eine Aporie ihm unlösbar schien, wo sapientes gegen sapientes standen, alle vernünftigen Meinungen gelten. „Sufficit[86] enim in dubiis scire, quid sapientes senserunt, nec est utile contentionibus deservire."

Bonaventura geht aber noch weiter. Er findet in der größeren oder geringeren Wirkung einer theologischen Auffassung auf die Frömmigkeit des Menschen, in der größeren oder geringeren Beseligung, die von ihr ausgeht, einen Erkenntnisgrund, der Rückschlüsse auf die Wahrheit oder Unwahrheit der Lehre selbst zuläßt. Guardini[87] hat die Eigenart dieser Beweisgänge klargelegt und mit Recht die in ihnen schlummernde Gefahr für die Erkenntnis der Mysterien betont. Man könnte unter diesen Schlüssen die eigentlichen argumenta ex pietate, die wir oben bereits kurz besprochen haben[88], von den argumenta ex sapientia (sapida scientia) unterscheiden. In den erstgenannten Beweisen ist die größere Ehre Gottes, die einer Erkenntnis folgt, der heuristische Grund; in den argumenta ex sapientia, die größere Beseligung des frommen Gemütes. Ein echtes Beispiel dieser letzten Art findet man in dem Beweise[89]: „fidelem affectum magis inflammat. Plus enim excitat devotionem animae fidelis."

Bonaventura selbst hat übrigens gelegentlich die Gefahr erkannt, die in einer vom Willen beeinflußten Erkenntnis dem Mysterium gegenüber liegt. Selbst die Beseligung darf uns nicht verleiten, von der von der Kirche vorgelegten Glaubenslehre und von der Glaubenserleuchtung abzuweichen, „secundum cuius etiam mensuram necesse

---

[84] II Sent. Praelocutio Epilog S. 3.
[85] Moral. XXVIII, c. 11, n. 27.
[86] III Sent. d 40, dub. 3 am Schluß des ganzen Bandes III.
[87] Guardini, argumentum ex pietate.
[88] II 3.
[89] III Sent. d 1, a 2, q 2, i c; vgl. Cur Deus homo von Anselm.
[90] Breviloqu. Prolog. tom. V, S. 201b; vgl. Rom., c. 12, n. 3.

est mensurari sapientiam nobis divinitus datam, *ne quis sapiat plus quam oportet sapere, sed ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei*[90]." Anderseits aber war er im vollen Recht, wenn er dem Geheimnis gegenüber eine adäquate Seelenhaltung verlangt. Wundervoll ist diese im Prolog zum Itinerarium beschrieben, wo er mahnt: „Igitur[91] ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat *lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exsultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.* — Praeventis igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis, unctis oleo laetitae[92] et amatoribus divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum, speculationes subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum. Exerce igitur te, homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos eleves ad radios sapientiae in eius speculis relucentes, ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviorem incidas foveam tenebrarum."

---

6. Die mystische Einigung.

Das All ist eine Spiegelung des Ursprungs, des Urbildes, des Endzieles, rätselhaft, schattenhaft, dunkel. Die fromme Vernunft ist imstande, die Welt als Spiegel zu sehen, durch die Schleier hindurchzuschauen, bis sie Gott in ihr irgendwie erkennt. Die Natur ist auch Spiegel für die übernatürlichen Geheimnisse. „Sicut[1] in Christum pie intendentibus aspectus carnis, qui patebat, via erat ad agnitionem divinitatis quae latebat; sic ad intelligendam divinae sapientiae veritatem *aenigmaticis* ac *mysticis* figuris intelligentiae rationalis manuducitur oculus. Aliter enim nobis innotescere non potuit invisibilis Dei sapientia, nisi se his quae novimus visibilium rerum formis ad similitudinem conformaret et per eas nobis sua invisibilia, quae non novimus, significando exprimeret." Auch die

[91] Itin. Prolog., n. 4.
[92] Ps. 44, n. 8.
[1] Tract. de plantatione Paradisi, n. 1, tom. V, S. 574f.

hl. Schrift ist in rätselhafte Schleier gehüllt, die nur die fromme Vernunft lüftet. „Sacra[2] autem velamina sunt mysticae in sacro Eloquio descriptiones, quibus divinus radius circumvelatur et obumbratur." Dieser Schleier ist notwendig: „ut (divinus radius) nostris contemperetur aspectibus, quatenus *ipsa obumbratio nostra sit illuminatio* et *sua circumvelatio nostra sit elevatio ac supermundalium revelatio arcanorum.*" So geht ohne Frage durch die gesamte religiöse Erkenntnis von Natur und hl. Schrift ein tiefer *mystischer* Zug, der im Exemplarismus und Symbolismus begründet liegt. Die Erkenntnis aber hat ihre Schranken, die sie nicht überschreiten kann. Die Liebe dringt weiter vor, sie erfährt mit den fünf geistigen Sinnen die beseligende Kraft, die von Gott ausgeht, aber auch dadurch gewinnt sie noch keine unmittelbare Verbindung mit Gott. Die Gnadengaben sind die Schleier, die das Antlitz Gottes verhüllen. Aber der Liebe ist es gegeben, auch durch diese Schleier hindurchzudringen bis zur Vereinigung mit Gott selbst. Der Liebe sind im Gegensatz zur Erkenntnis keine Schranken gestellt. Bonaventura unterscheidet die Erforschung einerseits und cognoscere und gustare der Weisheit anderseits. In jeder Liebeserfahrung liegt, wie wir sahen, ein affektives und kognoszitives Element. „Gustare[3] et cognoscere nemo potest nimis, sed perscrutari bene potest nimis. Et ratio huius est, quia perscrutatio nimia deducit ad insipientiam, sed dilectio non potest esse nimia in Deum, quia summe diligendus."

Der Weg zur mystischen Einigung ist uns bereits bekannt. Die mystische Einigung ist nur die selbstverständliche Vollendung der deiformitas der Seele, der reductio der Seele zu Gott, soweit dies auf Erden möglich ist. Das schlechthin Entscheidende ist die *Gnade.* „Haec[4] autem influentia deiformis, quia est a Deo et secundum Deum et propter Deum, ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati, non tantum secundum ordinem originis, verum etiam secundum rectitudinem electionis et secundum quietudinem fruitionis." Die Gnade muß sich unter Mitwirkung der Seele in all ihren *Verzweigungen* in der Seele entfaltet haben. Dadurch wird die Seele selbst zu einem himmlischen Jerusalem, in dem ihr Gott begegnen darf. „Efficitur[5] spiritus noster hierarchicus ad conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Jerusalem supernam, in quam nemo intrat nisi

---

[2] l. c.

[3] In Ecclesiasten, c. 7, v. 20, q 2; vgl. III Sent. d 35, a un., q 1, i c.

[4] Breviloq., p. 5, c. 1; vgl. III Sent. d 29, a 1, q 3 ad 6; II Sent. d 29, a 1, q 1.

[5] Itin., c. 4, n. 4; vgl. Hexaem. Col. 2, n. 6.

prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in Apocalypsi sua. Tunc autem in cor descendit quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet *purgatus, illuminatus* et *perfectus.*

Bei der starken voluntaristischen Richtung der gesamten franziskanischen Schule des Mittelalters ist es naturgemäß, daß in der Vorbereitung auf die mystische Einigung die Mitwirkung des Menschen auch bei Bonaventura sehr stark betont wird. Wir sahen zur Genüge, daß die Erkenntnis in innigster Wechselbeziehung zum Willensleben überall da steht, wo der höchste Gegenstand, Gott, erkannt werden soll. Die ganze Seele ist in dieser Erkenntnis einheitlich ergriffen. Daher ist es für Bonaventura nur eine künstliche Trennung, wenn wir von einer Vorbereitung des Willens und einer Vorbereitung der Erkenntnis sprechen. Beide bedingen sich gegenseitig. Doch ist immerhin zu bedenken, daß der schlichte religiöse Mensch den vorbereitenden Weg der Erkenntnis aus Mangel an wissenschaftlicher Schulung nicht so vollkommen gehen kann wie der Theologe. Der Weg der Vorbereitung des Willens ist hingegen wesentlich derselbe.

In den aszetischen Schriften, die im achten Bande der Quaracchiausgabe gesammelt sind, hat Bonaventura in schlichter aber tiefer Weise den Weg der purgatio, illuminatio und perfectio des affectiven Lebens gezeichnet, durch die Betrachtung des Seelenzustandes, durch Gebet und die Überdenkung der Wahrheiten des Glaubens. Es wird weniger Wert auf die spekulative Durchdringung dieser Wahrheiten gelegt, als auf das liebevolle Heilswirken Gottes, auf das Leben und Sterben Jesu, auf die ewigen Verheißungen. Sie werden geschildert in ihren den ganzen Menschen umwandelnden, alle Seelenkräfte aufs tiefste berührenden Wirkungen. Sehr viel Wert dagegen legt auch hier der Heilige auf ein *geordnetes* Voranschreiten in der Selbstbetrachtung, im Gebet, in der Betrachtung der Heilswahrheit, ohne sich indes im mindesten an ein einheitliches Schema zu halten.

Da die Liebe schließlich in der mystischen Einigung die Führung übernimmt, so ist vor allem die Vollendung dieser Liebe von höchster Bedeutung. Aber diese Vollendung ist weniger psychologisch (wie bei den spanischen Mystikern des sechzehnten und und siebzehnten Jahrhunderts) beschrieben als phänomenologisch. Die Beschreibung gar der eigenen Seelenvorgänge, wie wir sie bei Theresia und Johannes vom Kreuz kennen, liegt Bonaventura fern, spricht er doch nur selten und mit höchster Scheu von seiner eigenen inneren Erfahrung. Als Beispiel seiner Methode mag die Beschreibung der sechs Grade der Gottesliebe dienen, die Bona-

ventura in seinem Werke de triplici via[6] anführt. „Primus est *suavitas*, ut scilicet homo discat gustare, quam suavis est Dominus[7]. Et hoc quidem fit vacando et sabbatizando ei per sanctas meditationes. — — Secundus gradus est *aviditas*, quando scilicet anima assuefieri coeperit circa illam suavitatem, nascitur in ea tanta esuries, ut nihil possit eam reficere, nisi eum quem amat, possideat perfecte; quod quia non potest in praesenti attingere, quia longe est, continue excedit *et egreditur extra per amorem exstaticum*, clamans et dicens illud b. Iob[8]. Suspendium elegit anima mea et mortem ossa mea, quoniam, sicut desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus. Tertius gradus est *saturitas*, quae oritur ex ipsa aviditate. Quia enim vehementissime Deum desiderat et sursum fertur, iam omne, quod deorsum tenet, vertitur ei in fastidium. Unde quasi saturata non potest refectionem invenire in aliquo citra ipsum dilectum. — — — Quartus gradus est *ebrietas*, quae oritur ex saturitate. Ebrietas autem in hoc consistit, quod quis tanto amore diligat Deum, ut iam non solum fastidiat solatium, sed etiam delectetur et quaerat tormentum pro solatio, et amore eius quem diligit, delectetur in poenis, opprobiis et flagellis — — Quintus gradus est *securitas*, quae oritur ex ebrietate. Ex hoc enim, quod anima sentit, se tantum amare Deum, quod libenter sustineret propter ipsum omne damnum et omne opprobrium; iam foras mittitur timor[9], et tantam concipit anima spem de adiutorio divino, ut nullo modo existimet se posse separari a Deo. — — Sextus gradus est vera et plena *tranquillitas* in qua est tanta pax et requies, ut anima quodam modo sit in silentio et in somno et quasi in arca Noe collocata, ubi nullo modo perturbatur. Quis enim potest perturbare mentem, quam nullus cupiditatis stimulus inquietat, nullus timoris aculeus exagitat. In tali mente pax est et status ultimus et quies.“ Wir sehen nun freilich sofort, daß es sich nicht eigentlich um die Vorbereitung zur mystischen Einigung handelt, da bereits auf der zweiten Stufe die Ekstase eintreten kann. Es ist die Steigerung der Liebe gezeichnet, die eine mystische Vereinigung mit Gott begleitet. Die Liebe zum leidenden Heiland und die Liebe zum Leid selbst ist in besonderer Weise betont. Im Soliloquium erzählt Bonaventura einmal aus eigener Erfahrung[10], wie sehr er sich in seiner Jugend bemüht hat, die scientia sapida zu erlangen. Da sei ihm endlich die Erleuchtung gekommen, daß seine Seele habe Ge-

[6] c. 2, § 4, n. 9—11.
[7] Psalm 33, v. 9.
[8] Job., c. 7, v. 15.
[9] I Joan., c. 4, v. 18. Siehe oben II 3 (S. 151).
[10] Soliloq., c. 1, § 3, n. 17.

nossin der Tröstung sein wollen, ohne Genossin des Leidens zu sein. Zwei Anschauungen laufen offenbar in der Bereitung der Liebe zusammen. Einmal muß die Seele sich lösen von jeder ungeordneten Beziehung zum Geschöpflichen, soweit, daß sie auch die Loslösung im Leiden selbst liebt. Zweitens muß die Liebe zu Gott beständig gesteigert werden, bis die höchste Stufe, die Ruhe in Gott, das Geborgensein in der Liebe zu Gott erreicht ist. Dieser Zustand hat mit dem Nirwana in gewisser Hinsicht eine Verwandtschaft darin, daß Begierden und Strebungen zum Schweigen kommen, aber darin liegt der Unterschied, daß es sich bei Bonaventura nur um die ungeordneten Begierden handelt. Die geordneten Begierden und Strebungen aber sind auf ihr Zentralgebiet zusammengedrängt und aufs Höchste gesteigert. In der ekstatischen Einigung, die wir später noch näher zu beschreiben haben, wird durch die konzentrierte Liebesbewegung das Ziel, Gott, erreicht. Durch die Liebeseinigung wird aber alle auf Gott hingeordnete Liebeskraft frei für alle geordnete Liebestat, da nun in jeder Handlung der vita activa die Beziehung des Liebesaktes und seines Gegenstandes zu Gott hin gesehen wird. Durch die vita contemplativa in ihrer höchsten Steigerung, durch die mystische Einigung, wird die vita activa neu gewonnen. Im Leben der hl. Theresia und in ihrem Selbstbekenntnis ist dieser Prozeß klar gezeichnet. Bonaventura hat zum wenigsten die innere Beziehung zwischen vita contemplativa und activa darin gesehen, daß die vita activa beflügelt wird durch das beschauliche Leben. Sein eigenes Leben ist ein Zeugnis dafür gewesen.

In dieser Loslösung von allen irdischen Gütern in der *Vorbereitung auf die Einigung* ist eine Vereinfachung und Konzentrierung des gesamten Strebens auf den einen Gegenstand, Gott, gegeben. Dadurch kommt alles sinnliche und geistige Streben zur Ruhe mit Ausnahme jener einzigen Bewegung auf Gott hin, die ins außergewöhnliche angespannt ist. Das Leibseelische wird immer mehr ausgeschaltet bis zu einem Punkt, wo der Körper so entkräftet wird, daß man ohne Tröstung des hl. Geistes diese Entkräftung nicht ertragen könnte [11]. Die Seele ist ganz nur in ihrem höheren Teile wirksam, der mit dem niederen Teile eine Einheit bildet, so daß die ganze Seele vom Körper sich zu lösen beginnt, um sich mit Gott zu vereinigen. Der Prozeß der Loslösung ist einmal als Elevatio zu beschreiben; die Seele wird von Gott emporgezogen, anderseits als eine Zusammenziehung, eine Rückbiegung aller seelischen Spannungen auf ihren innersten Kern, weil im Seelengrunde Gott der Seele gegenwärtig ist. Christliche und plo-

[11] Hexaem. Col. 22, n. 22.

tinische Gedanken fließen hier zu einer einheitlichen Theorie der Einigung mit Gott zusammen.

Betrachten wir die kontemplative Vorbereitung, so wird das Gesagte noch klarer. Der Prozeß der Kontemplation verläuft ganz analog. Es handelt sich in der Beschauung um *liebende* Erkenntnis. Man wird also bei der Steigerung der Beschauung die ständig tiefere Loslösung und Vereinfachung des Affektlebens im Auge behalten müssen, um den kontemplativen Weg nicht mißzuverstehen. Die Liebe treibt zu immer höherer Vergeistigung des beschauenden Aktes.

Der Contemplatio gehen zwei Erkenntnisweisen vorauf, die cognitio und meditatio. Die *Cognitio* ist die Erkenntnis des gegenständlich Gegebenen, wo immer wir es finden, abhängig von species, die von den Dingen der Außenwelt abstrahiert werden, oder unabhängig davon in der Erfassung unserer eigenen Innenwelt. Im Bereich der übernatürlichen Offenbarung tritt für diese Erkenntnisweise der Glaube ein. Wir erkennen nur in einfacher Erkenntnis, was mit den Glaubenswahrheiten gesagt sein soll. Die Wahrheit dieser Glaubensartikel wird uns durch übernatürliche Erleuchtung vermittelt. So ist der *Glaube, nicht* die natürliche Erkenntnis, Grundlage unseres übernatürlichen religiösen Erkennens. Es folgt die gedankliche Verarbeitung des Glaubensmaterials durch die *meditatio.* Die meditatio ist wissenschaftliche Verarbeitung des im Glauben Gewonnenen. Sie ist wesentlich schlußfolgerndes Denken, das Dunkelheiten aufhellt, Gründe für den Glauben aufdeckt, Einwände widerlegt und immer tiefer vordringt in das Geheimnis. Die meditatio wird von der *contemplatio* abgelöst, die alle wissenschaftlichen Intentionen der meditatio überwindet und sich in liebendem Beschauen dem Gegenstand Gott zuwendet. Sie ist wesentlich weisheitsvolles Erkennen, scientia sapida, die in Ergötzung die himmlischen Geheimnisse betrachtet. Diese Beschauung ist stets *wesentlich* die gleiche, aber sie hat verschiedene Stufen, verschiedene Anschauungsweisen, sofern wir Gott extra nos, intra nos, supra nos betrachten. Im engen Anschluß an den Benjamin maior Richards hat Bonaventura die zunehmende Vereinfachung und Vergeistigung, die Loslösung von allem durch die Sinne Vermittelten im Itinerarium dargestellt. Die unterste Stufe dieser Beschauung ist die Stufe des *sensus,* denn die Welt als Spiegel, *durch* den wir Gott schauen, kann der Seele nur dadurch offenbar werden, daß der sensus carnis dem sensus interior die Welt als Spiegel übermittelt. Sehen wir aber Gott selbst in den Dingen gegenwärtig per essentiam, potentiam et praesentiam, so wird bereits die contemplatio sensus überhöht durch die *imaginatio.* Unser liebender Glaube sieht in den Dingen der Außenwelt eine Spiegelung inner-

göttlicher Beziehungen. Dieses Sehen wäre unmöglich, wenn wir nur auf die Sinne angewiesen wären. Der Glaube weckt in uns Vorstellungsbilder, die freilich der Wirklichkeit entsprechen. In diesen Bildern betrachten wir die Außenwelt und durch diesen neugewonnenen Spiegel Gott selbst. Auf der dritten Stufe ist die Abhängigkeit von den Sinnen aufgegeben. Die Seele wendet sich ihrem Innenleben zu. Bonaventura bezeichnet diese Beschauungsstufe mit dem Wort *ratio*, um die reine Geistigkeit dieser Kontemplation zum Ausdruck zu bringen. Die gläubige Vernunft schaut hier das Spiegelbild der allerheiligsten Dreifaltigkeit in Klarheit. Auf der folgenden Stufe aber wird diese Klarheit überhöht durch die volle Auswirkung der dona des hl. Geistes. Die Beschauung wird daher mit dem Namen donum *intellectus* benannt, dem höchsten rein intellektiven Habitus, der der religiösen Erkenntnis eigen ist. Die contemplatio intellectus macht die Seele zu einem spiritus hierarchicus[12], weil die Gnade den Prozeß der Gottverähnlichung und damit der übernatürlichen Ordnung der Seele vollendet. Auf dieser Stufe ist die Ekstase bereits möglich, weil der intellectus sich zur sapientia, zur affektiven Erkenntnis vertieft. Doch die Loslösung schreitet weiter vor, da Gott immer noch durch ein Spiegelbild gesehen wird, das an einen geschaffenen Gegenstand, hier die Seele, gebunden ist. Die Beschauung löst sich von der Betrachtung der eigenen Seele und ihrer Vermögen und vereinfacht sich auf den Gottesbegriff hin, und zwar legt Bonaventura den Begriff des ens schlechthin zugrunde. Da dieser Begriff die höchste Abstraktion und gleichzeitig Konzentration alles Seins auf das ens a se, auf das ens immensum simplicissimum unum bedeutet, so nennt er diese Stufe die *contemplatio intelligentiae*. Die Erkenntnis biegt sich immer mehr auf sich selbst zurück. Sie wird immer sublimer einerseits, anderseits ist sie immer mehr Ausfluß der höchsten Geistigkeit der Seele, die sich von allem Sinnlichen, auch von aller Selbstbetrachtung gelöst hat. Die Seele scheint in der Gefahr zu sein, in dem uferlosen Meer des unermeßlichen Seins ekstatisch unterzutauchen. Doch auch Plato und Plotin fanden einen gewissen Ausweg aus der Gefahr dadurch, daß der Eros sie nicht zur Idee des ens purum trieb, sondern zur Idee des Guten. Im tiefsten Innern der Seele begegnet sich das höchste geistige Erkennen mit dem tiefsten Streben der Seele zum Guten. Der Gegenstand Gott erscheint nicht nur als ens simplicissimum, dem der einfachste Erkenntnisakt entspricht, sondern auch als ens perfectissimum, das der konzentrierteste Akt liebender Er-

---

[12] Itin., c. 4, n. 4. Vgl. Guardini, Lumen mentis etc., S. 226—228. Über die Stufen dieser Erkenntnis siehe oben II 1 am Schluß.

kenntnis als höchsten Wert schaut. Auf dieser letzten Stufe fallen nach Bonaventura die *apex mentis* und die *scintilla synderesis*, die Spitze geistiger Erkenntnisfähigkeit mit der Spitze geistiger Liebesfähigkeit zusammen. Dem christlichen Denker weitet sich die Idee des bonum zum bonum diffusivum sui im innergöttlichen trinitarischen Leben. War aber der Gegenstand auch christlich gesehen, so war damit immer noch nicht die Gefahr überwunden, daß die Mystik Bonaventuras in ihrer Grundhaltung der heidnischen Mystik der Antike, die in Plotin ihre Höhe erreichte, konform blieb. Diese Beschauung trieb immer noch zu einem kontemplativen Untertauchen in das höchste, unermeßliche, unausschöpfliche, einfachste Sein und Wertsein. Auch Theresia sagt einmal, wie die Versuchung an sie herangetreten sei, unterzutauchen in dieses Meer. Da sei ihr der gekreuzigte Heiland entgegengetreten, und sie habe die Versuchung überstanden. Zweifellos drängt die Mystik zu einem Aufgehen in die unermeßliche Fülle des Seins und Wertseins, wenn der natürlichen Erkenntniskraft in einseitiger Kontemplation die freie Entfaltung und Vollendung gestattet wird, wenn der Eros nichts anderes erstrebt als die *Erkenntnis* des höchsten Seins. Die Wesenszusammenhänge zwischen Pantheismus und einseitiger Mystik liegen klar zutage. Die tatsächlichen Beziehungen lehrt die Geschichte. Das Bild des Gekreuzigten weist darauf hin, daß Gott nicht nur Gegenstand der Erkenntnis ist, sondern der *persönliche Gott des Heiles* für die Menschheit und jede Seele insbesondere. Zudem ist für den Christen kein Weg zum Vater nur durch die Konzentration geistiger Erkenntnis unmittelbar auf Gott. Der menschgewordene Sohn, in dem das Vaterantlitz uns entgegenleuchtet, der die Fülle der Gnaden mitteilt, mit dem wir mystisch zusammenleben, ist in jeder Hinsicht Mittler, veritas, via und vita, mit dem, in dem und durch den der gläubige Christ die Verbindung mit dem Vatergott erreicht. Darum hatte Bonaventura, der das Itinerarium auf dem franziskanischen Golgotha, dem Alvernerberg, schrieb, seinem Werke im Prolog den Hinweis auf den gekreuzigten Heiland vorausgeschickt. An der Stelle aber, wo die Vereinfachung der Seele durch die Konzentration und Loslösung in der Beschauung ihre höchste Geistigkeit erreicht, um nun hinüberzugehen zur Ekstase, tritt der gekreuzigte Heiland wieder auf, das „propitiatorium[13] super arcam Dei collocatum", das „sacramentum[14] a saeculis absconditum". „Ad[15] quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per *fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exul-*

[13] Itin., c. 7, n. 1 f.; vgl. Exodus, c. 25, v. 20 und Eph., c. 3, v. 9.
[14] Vgl. Exodus, c. 14, v. 16 ff. und c. 16, v. 15.
[15] Itin., c. 7, n. 2; vgl. Hexaem. Col. 2, n. 34.

tationem, appretiationem, laudem et *iubilationem;* pascha hoc est transitum, cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet manna absconditum, et cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: hodie mecum eris in paradiso." Die Vereinfachung und Vergeistigung bezieht sich also nicht nur auf den reinen Erkenntnisakt der metaphysischen Beschauung, auch nicht auf diesen Erkenntnisakt, wie er vom Eros von Stufe zu Stufe höher emporgetragen wird, sondern auf den gesamten Akt des persönlichen emotionalen Bekenntnisses der kontemplativen Seele zu ihrem Gott. Der beschauende Akt ist Gottesliebe im höchsten Sinne.

Die Seele ist ganz vereinfacht, losgelöst von allem Sinnlichen, von aller Selbstreflexion, von *aller Aktivität* der Erkenntnis und des Strebens, mit Ausnahme der ganz auf Gott konzentrierten Liebe. „In[16] anima enim sunt virtutes multae apprehensivae, sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva et *omnes* oportet relinquere et in vertice est unitio amoris et haec omnes transcendit." Die Fictio[17] in Deum bleibt als Zustand der Erkenntnis, aber alle Aktivität in der Intention des Erkennenwollens hat aufgehört. Die Erkenntnis ist passiv, sie wartet auf die Erleuchtung. „Haec[18] autem contemplatio fit per gratiam et tamen iuvat industria, scilicet ut separet se ab omni eo quod Deus non est et a se ipso, si possibile est." Man hat bei Bonaventura in der mystischen Einigung eine aktive Kontemplation finden wollen, die Texte sprechen dagegen[19]. „Sola affectiva vigilat silentium omnibus aliis potentiis imponit."

Die Liebeskraft treibt die Seele zu der letzten Loslösung vom Körper. Die Seele wird ganz auf sich zurückgebogen und tritt in ihr Innerstes ein. „Sunt[20] maiores profundationes secundum quod anima intime inducitur in se." Neben der Loslösung ist hiermit die Steigerung der Kraft bis aufs höchste erreicht. „In tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit[21]." Je einheitlicher die Kraft, um so grenzenloser. Hier im Innersten der Seele

---

[16] Hexaem. Col. 2, n. 29; vgl. Itin., c. 7, n. 4 vgl. n. 1; Pseudo-Dionys. Mystica Theolog. Anfang, den Bonaventura Hexaem. l. c. und Itin., c. 7, n. 5 zitiert.

[17] II Sent. d 23, a 2, q 3 ad 6.

[18] Hexaem. Col. 2, n. 29.

[19] Hexaem. Col. 2, n. 30; vgl. Longpré, La theologie mystique de S. Bonaventure. Archivum Franciscanum Historicum XIV, Quaracchi 1921, S. 73—76.

[20] Hexaem. Col. 3, n. 32.

[21] Hexaem. Col. 2, n. 31.

begegnet ihr Gott selbst[22]. Nach Plotin[23] berührt sich die Seele mit dem „Einen" in ihrem Zentrum. Augustin führt diese Anschauung in christlicher Umdeutung in die abendländisch-christliche Mystik ein. Gott ist nach ihm der Seele innerlicher zugegen als diese sich selbst, und zwar per essentiam. Also ist der Ort der Berührung der Seele mit Gott das Innerste der Seele[24], ihr Seelengrund, der apex mentis, die acies mentis, die scintilla synderesis. Diese Anschauung blieb der christlichen Mystik durch das gesamte Mittelalter bis auf unsere Zeit erhalten. Das Innerste der Seele ist ihr Höchstes. Bonaventura schreibt: „In[25] anima namque humana idem est intimum et supremum; et hoc patet, quia secundum sui supremum maxime approximat Deo; similiter secundum sui intimum — — intimum ei et quod intime operatur in illo: nihil autem tale est respectu animae nisi Deus. — — unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis." „Et[26] tunc in tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit, quia idem intimum et summum secundum Augustinum[27]."

Der Zustand, der der Ekstase unmittelbar vorausgeht, ist als Mitsterben mit Christus, als Schlaf, als Begräbnis, als Übergang bezeichnet. „Istud[28] somnium significat mors Christi, sepultura Christi, transitus maris rubri, transitus in terram promissionis." „Moriamur[29] igitur et ingrediamus in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus, transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem." Die Loslösung ist, wie wir sahen, ein Weg des Schmerzes. Ohne übernatürliche Tröstung ist er unerträglich. Der Zustand der Ekstase aber ist die volle Loslösung aus aller leib-sinnlichen Gebundenheit, toti a nobis totis extra facti sumus[30]. Er wird *sursum actio, raptus, suspensio, mentalis excessus* genannt. Suspensio darum, weil alle Seelenkräfte mit Ausnahme der Liebe suspendiert sind. Auch der Ausdruck des *excessus ecstaticus* findet sich bei

---

[22] III Sent. d 24, dub. 4.

[23] Plotin, Enneaden VI 9, 8—11.

[24] Vgl. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, München 1922, S. 70—73 und die dort angeg. Literatur.

[25] II Sent. d 8, p. 2, a un., q 2, i c.

[26] Hexaem. Col. 2, n. 31.

[27] Siehe die Augustinuszitate zu II Sent. d 8, p. 2, a un., q 2.

[28] Hexaem. Col. 2, n. 34; Itin., c. 7, n. 2.

[29] Itin., c. 7, n. 6.

[30] De Scientia Christi, q 7, i c; tom. V, S. 40a; zitiert ist der Anfang der Mystica Theologia und des Werkes de divinis Nominibus, c. 7.

Bonaventura[31]. Ekstase selbst aber möchte Bonaventura den Zustand nicht ohne weiteres nennen. Er macht eine Unterscheidung zwischen ecstasis und raptus. Die zur höchsten mystischen Einigung zugelassenen *non*[32] *habent habitum gloriae sed actum,* et sicut illa visio est in confinio viae et patriae (actus), sic illa est in confinio unionis et separationis a corpore (habitus)." Wir können aber ebensowenig wie Paulus[33] entscheiden, ob die Seele in der ekstatischen Erkenntnis wirklich den Körper verläßt, oder ob sie im Körper bleibt.

Durch die Liebe zerreißt der Schleier, der die Seele bisher von ihrem Gott getrennt hat, denn auch die sapida scientia hatte doch nur in unmittelbarer Erkenntnis die beseligende Kraft der geschaffenen Gnade erfahren. Die Erkenntnis steht zwar bei jeder gewissen Einsicht mit dem wesenhaften göttlichen Lichte in Berührung, aber sie sieht nur die wesenhafte Ideenwelt in Beziehung auf diese bestimmte Erkenntnis und nur so viel, daß sie die Absolutheit ihrer Erkenntnis sieht. Die Illuminationen im Glauben und in den Gaben des hl. Geistes vermitteln ihr tiefste Einsicht in die Geheimnisse Gottes. Aber sie sind nicht das wesenhafte Licht Gottes selbst, sondern geschaffene Einflüsse göttlicher Freigebigkeit. Jetzt flutet der Seele das substantielle Licht der Gottheit entgegen. Der Anblick ist völlig unerträglich für die begrenzte Erkenntniskraft der Seele. Sie ist vollkommen geblendet. Doch ist dieses Nicht-schauen-Können nicht vollkommen negativ zu verstehen. Bonaventura spricht mit dem Areopagiten[34] von der *docta ignorantia.* Will man beschreiben, was man unmittelbar schaut, so muß man vorerst feststellen, daß alle bisherige Gotteserkenntnis vollkommen unzulänglich gewesen war. „Iste[35] excaecatio est summa illuminatio, quia est in sublimitate mentis ultra humani intellectus investigationem. Ibi intellectus caligat quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam. Est ergo ibi caligo inaccessibilis, quae tamen illuminat mentes, quae perdiderunt investigationes curiosas." Dionysius Areopagita, aber auch Augustin, nach Bonaventura der Meister der positio in der Erkenntnis der göttlichen Wesenheit, sagt[36]: „multum comprehendis, si comprehendis quid non sit Deus." „Iste[37] autem ascensus fit per affir-

---

[31] Hexaem. Col. 20, n. 9.
[32] Hexaem. Col. 3, n. 30.
[33] II. Cor., c. 12, n. 2.
[34] Z. B. II Sent. d 23, a 2, q 3 ad 6; siehe Dionys. Areop. Mystica Theologia, c. 1, § 2 und c. 2 f.
[35] Hexaem. Col. 20, n. 11.
[36] In Lucam, c. 11, n. 11; Augustin, Trin. 8, c. 2 f.
[37] Hexaem. Col. 2, n. 33.

mationem et ablationem: per affirmationem, a summo usque ad infimum; per ablationem ab infimo usque ad summum; et iste modus est conveniens magis, ut: non est hoc, non est illud; nec privo ego a Deo quod suum est, vel in ipso est, sed attribuitur meliori modo et altiori, quam ego intelligo. Ablationem sequitur amor semper." „Licet[38] enim minus videantur dicere, plus dicunt. Et hic modus erectionis est per abnegationem omnium, ita quod in negationibus illis sit ordo, incipiendo ab inferioribus usque ad superiora, sit etiam supereminentis positionis inclusio, ut cum dicitur: Deus non est quid sensibile sed supersensibile, nec imaginabile nec intelligibile nec existens sed super omnia haec. Et tum veritatis aspectus fertur in mentis caliginem et altius elevatur et profundius ingreditur, pro eo quod excedit se et omne creatum. Et hic est nobilissimus elevationis modus." Dieser Weg der Negation ist eine gute Vorbereitung der Ekstase. In der Ekstase selbst schweigt alle Aktivität, die in dieser Erkenntnisweise liegt, aber in der überwältigenden Blendung geht der Seele auf, daß dieser Weg der Erkenntnis den Gegenstand am nächsten noch erreicht.

Die Liebe aber dringt weiter vor. Sie gelangt zu einer Liebesvereinigung mit Gott. Die geistigen Sinne bleiben wach. Bonaventura sagt[39]: „audit arcana verba quae non licet homini loqui; quia tantum sunt in affectu." „*Videt* Patrem." Der Geruchssinn ist der Sinn liebender Erwartung. Geschmack und Tastsinn sind aufs höchste angespannt und werden aufs höchste erfüllt. Die Seele berührt in der Liebesvereinigung die Wesenheit Gottes; durch den Geschmackssinn erfährt sie die unbeschreibliche Beseligung, die durch die Liebesberührung mit der göttlichen Wesenheit *unmittelbar* aus Gott in die Seele einströmt. Die ewige Seligkeit ist nicht als Habitus, aber als Akt hier auf Erden vorweggenommen, und zwar durch die Liebesberührung und Einigung mit Gott. Die Erkenntnis der Wesenheit Gottes bleibt uns im übrigen verschlossen, weil unsere Erkenntnis das substantielle Licht nicht erträgt. „Quodsi[40] Deus aliquid ultra faciet, hoc *privilegium est speciale*, non legis communis." Das will sagen, will Gott die Herrlichkeit seiner Wesenheit dem kontemplativen Erkenntnisakte selbst entschleiern, so ist das ein besonderes Gnadenprivileg, das nur sehr selten erteilt ist. Diese Vorwegnahme des Sehens von Angesicht zu Angesicht ist uns auch in der Vollendung unseres übernatürlichen religiösen Lebens hier auf Erden nicht beschieden. Moses und Paulus sind im raptus in dieser außergewöhnlichen Weise begnadigt.

[38] De triplici via, c. 3, § 7, n. 13.
[39] Hexaem. Col. 2, n. 30.
[40] II Sent. d 23, a 2, q 3 ad 6 und i c; tom. II, S. 544b.

Diese Darstellung des ekstatischen Erlebnisses ergab sich mir aus den Quellen selbst, unberührt von irgendeiner Beeinflussung durch die Literatur. Die sehr feine Analyse der Mystik Bonaventuras durch den kanadischen Franziskaner Ephrem Longpré im Archivum franciscanum historicum[41], die mir jetzt erst zugänglich wurde, führte in den wesentlichen Punkten zu denselben Ergebnissen wie unsere Untersuchung. Nur in einem wichtigen Punkte zeigt sich ein fundamentaler Unterschied. Da Pater Longpré einer der tiefsten Kenner der franziskanischen Mystik ist, muß die Frage, ob Gottes Wesenheit in der Ekstase unmittelbar gesehen und berührt wird, noch einmal einer Untersuchung unterzogen werden. Inzwischen hat Prof. Gilson in seinem großen Bonaventurawerk eine Lösung gegeben, die unsere Untersuchung bestätigt, ohne freilich seine Lösung eingehend zu begründen. Ephrem Longpré weist mit Recht aus verschiedenen Stellen des Sentenzenkommentars nach[42], daß wir Gott hier auf Erden nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, es sei denn, daß ein Privilegium speciale vorliegt. Die entscheidenden Stellen finden sich in der Distinctio 23 (a 2, q 3), im zweiten Buch des Sentenzenkommentars. Sie lauten: „Unde si quae auctoritates id dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur, sicut iam melius patebit; nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut

---

[41] Siehe oben Note 19. Siehe S. 36—108. Vgl. jetzt aber Gilson, Bonaventure, S. 439ff.; Gilson kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie der Verfasser dieser Arbeit. Zum Problem der Mystik siehe Zahn, Einführung in die christl. Mystik[3], Paderborn 1923; Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle[2], Paris 1897; Les faits extraordinaires de la vie spirituelle, Paris 1908; Lamballe, La contemplation ou Principes de theologie mystique[8], Paris 1916; Poulain, Des grâces d'Oraisons[6], Paris 1909; Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921; Dimmler, Beschauung und Seele, Kempten 1918, und andere Schriften; Mager, Der Wandel in der Gegenwart Gottes, Augsburg-Stuttgart 1921, und die wertvollen Aufsätze zur Wesensbestimmung und Mystik und alte und neue Wege der Mystik in Benediktinische Monatsschrift 1919, S. 129—143, 305—326; Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, München 1922; Louismet, The mystical knowledge of God, London 1918; Mysticism true and false, London 1920; Hatheyer, F., Die Lehre des P. Suarez über Beschauung und Ekstase, P. Franz Suarez S. J. Gedenkblätter, Innsbruck 1917, S. 75—122; Lercher, L., Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie, Zeitschr. f. kath. Theologie, 1918, Bd. 42; Behn, S., Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung, Berlin-Bonn 1924, S. 134—155, gibt eine sehr beachtenswerte Psychologie der Mystik.

[42] l. c. S. 93.

credimus fuisse in Paulo[43], qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur."

„Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid praesens; si igitur Deus cognoscitur, necesse est, quod per aliquid praesens intellectui cognoscatur; praesens autem voco hic, secundum quod Augustinus[44] vocat, quod praesens est intellectui ad videndum. Aut igitur cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, aut per hoc quod est praesens alii. Si per hoc quod est praesens alii, sic est cognitio fidei. — — Si autem cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi, hoc potest esse tripliciter: aut per hoc quod est praesens mihi in *effectu proprio;* et tunc est *contemplatio,* quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis. — Aut est praesens mihi in signo proprio; et sic est *apparitio,* sicut apparuit Deus Abrahae in subiecta creatura, quae ipsum Deum figurabat; et sicut Spiritus sanctus apparuit in columba. — Aut est praesens Deus in lumine suo et in se ipso; et sic est cognitio, qua videtur Deus in vultu suo, sive facie ad faciem; et sic est *aperta visio,* quae tota dicitur merces omnium meritorum."

„Concedo[45] tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis *claritatem,* immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de Mystica theologia[46], et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet qui aliquoties consueverunt ad anagogicas elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum; quod si Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis."

Zum Sentenzenkommentar muß grundsätzlich bemerkt werden, daß Bonaventura über dieses gewiß erstaunliche Jugendwerk in den späteren Werken in manchen Fragen erweiternd und vertiefend hinausgegangen ist. Ich erinnere hier z. B. an die Lehre von der Erlösung, von den Gaben des hl. Geistes, von der Kontemplation und ihren Stufen. Man wird ohne Frage den einheitlichen Geist, der alle Werke Bonaventuras durchzieht, nicht verkennen dürfen. Aber man darf auch spätere Äußerungen Bonaventuras nicht ausschließlich nach dem Sentenzenkommentar deuten wollen. Denn

---

[43] II. Cor., c. 12, v. 2. Auch Moyses wurde nach allgemein mittelalterlicher Auffassung dieselbe Gnade zuteil.

[44] Tract. in Joann. I, n. 19; Trin. X, c. 9, n. 12.

[45] l. c. II Sent. d 23, a 2, q 3 ad 6.

[46] c. 1, § 2 und c. 2 ff.

hier war Bonaventura durch die Sentenzen selbst und die Tradition an einer freieren Entwicklung seiner Anschauungen gehindert.

Wenden wir uns nun dem Sentenzenkommentar zu, so ist klar, daß Longpré recht hat, wenn er sagt, daß der Ekstatiker nach Bonaventura in den excessus anagogici nicht die claritas lucis sieht; das scheint uns gerade die Auffassung Bonaventuras zu sein, daß die Intelligenz in der Ekstase wohl von der Fülle des wesenhaften Lichtes getroffen wird, sie aber nicht erträgt, so daß er freilich die claritas lucis nicht sieht. Die Worte des Sentenzenkommentars stehen also nicht in direktem Widerspruch zu unserer Auffassung von Bonaventuras Ansicht. Im übrigen aber scheint die Frage ekstatischer Erkenntnis kaum berührt. Was Bonaventura in den ersten beiden Stellen von der Cognitio *in effectu interiori*, von der cognitio in effectu proprio sagt, bezieht sich nicht auf ekstatische Erkenntnis, sondern auf die Contemplatio, auf die sapida scientia. In den späteren Werken unterscheidet Bonaventura zwischen dieser contemplatio und dem mentalis excessus. Gewiß ist auch der mentalis excessus scientia sapida, aber ein grundsätzlich höherer Grad dieser Weisheit. Ephrem Longpré sieht diesen Unterschied nicht. Ohne Zweifel darf man die sapientia mystische Wissenschaft nennen, da in den fünf geistigen Sinnen Erkenntnisfähigkeiten einzigartiger Kraft neu geweckt werden; aber die Beweise, daß diese Kräfte geschaffene Gnadenwirkungen Gottes erfassen, sagen noch nichts aus über die Erkenntnis im Zustande der Ekstase. Nun hat freilich Bonaventura über diesen Zustand keine Theorie aufgestellt. Er läßt den Schleier des Geheimnisvollen über ihm. Das sechste Buch der Collationes in Hexaemeron, das diesen Schleier vielleicht ein wenig mehr gelüftet hätte, ist leider ungeschrieben geblieben. Aber so viel ist klar, daß Bonaventura in der mystischen Einigung etwas ganz Außerordentliches gesehen hat. Zu wiederholten Malen sagt er, daß nur der Ekstatiker weiß, was er in dieser Einigung erlebt hat. Der Trennungsstrich zur sapida scientia ist scharf gezogen. Von Bedeutung ist, daß Bonaventura bereits im dritten Buch des Sentenzenkommentars Distinctio 24 Dubium 4 diesen Unterschied andeutet. „Dicendum, quod Augustinus[47] hic loquitur *de cognitione experimentali quam quis habet de Deo sive in patria*, sive in via: in patria quidem *perfecte;* sed in via imperfecte; neutra tamen habetur nisi a mundis

[47] Trin. VIII, c. 4, n. 6. „Quid est Deum scire, nisi eum mente conspicere firmeque percipere? Sed et priusquam valeamus perspicere et percipere Deum, sicut percipitur a mundis cordibus; nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, quo ad eum videndum sit aptum." Zitiert von Petrus Lombardus, III Sent. dist. 24, c. 3, Bonaventuraausg. III, S. 507b.

corde. Unde haec scientia sapientia est, quia secum habet iunctum saporem; et per hanc illuminatur intellectus et stabilitur affectus. Et ideo dicit, quod ‚Deum scire non est aliud quam mente conspicere firmiterque percipere'." Die nähere Auslegung nun dieser Cognitio experimentalis de Deo ist insoweit interessant, als sie die ekstatische Erkenntnis der Erkenntnis ex effectu gratiae gegenüberstellt. „Cognitio viae multos habet gradus. Cognoscitur enim Deus in vestigio, cognoscitur in imagine, *cognoscitur et in effectu gratiae, cognoscitur etiam per intimam unionem Dei et animae*, iuxta quod dicit Apostolus qui adhaeret Deo unus Spiritus est. Et haec est cognitio excellentissima, quae quidem est in ecstatico amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem." Die Cognitio experimentalis der sapientia gehört nach Bonaventura durchaus zum status communis.

Einige Texte nun aus anderen Werken geben uns doch ein klares Bild davon, was die Intelligenz erkennt. „Alio[48] modo cognoscitur Deus in se et hoc dupliciter: aut clare et hoc modo a solo Filio et a Beatis; alio modo in *caligine*, sicut dicit Beatus Dionysius de mystica Theologia, et sic vidit Moyses *et sublimiter contemplantes*, in quorum aspectu nulla figitur imago creaturae." Bonaventura will sagen, daß die Contemplatio allein auf die Idee Gottes gerichtet sein muß, will die ekstatische Erkenntnis erreicht werden. In dieser fictio auf Gott liegt die ekstatische Erkenntnis noch nicht. Die caligo tritt ein, die Blendung; in dieser Blendung sehen die Ekstatiker das göttliche Licht, ohne es ertragen zu können. In den Quaestiones disputatae de scientia Christi finden wir eine weitere, und zwar entscheidende Stelle[49]: „Anima Christi, cum sit creatura ac per hoc finita, quantumcumque sit unita Verbo, infinita non comprehendit, quia nec illis aequatur nec illa excedit; et ideo illa non omnimodo capit sed potius *capitur*, ac per hoc in illa non fertur per modum comprehensionis, sed potius per modum *excessus*. Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo *cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo*, erigendo se supra se ipsum. De quo cognoscendi modo Dionysius loquitur in libro de Mystica Theologia (Anfang) et septimo capitulo de Divinis Nominibus (§ 1) dicit sic: Oportet agnoscere nostrum intellectum quandam habere potentiam ad intelligendum, per quam videt intelligibilia, *unionem vero excedentem intellectus naturam, per quam coniungitur ad ea quae sunt ultra se*. Secundum hanc igitur divina in-

[48] In Joann., c. 1, n. 43; zu Dionysius siehe Note 46.
[49] c. 7, i c, tom. V, S. 40a.

telligendo non secundum nos, sed *nos totos a nobis totis extra factos* et totos deificatos; melius est enim Dei esse et non esse sui; sic enim erunt omnia credibilia iis qui sunt cum Deo." Bonaventura fügt hinzu: „Hic autem modus cognoscendi per excessum est *in via* et *in patria; sed in via ex parte,* in patria est perfecte in Christo *et in aliis comprehensoribus.*" Der Unterschied zwischen der Erkenntnis Christi als Mensch und der Ekstatiker auf Erden und ihrer Erkenntnis im Jenseits liegt im *Grad* der Erkenntnis. Dieser ist abhängig *erstens* vom Gnadenzustand. Je höher die Gottverähnlichung, um so mehr erfaßt die Seele von Gottes Wesenheit. Zweitens von der Freigebigkeit Gottes. Die Gottverähnlichung war in Christus unter Berücksichtigung der endlich begrenzten Natur so vollkommen wie möglich. Die Beziehung Gottes zu Christi menschlicher Natur war die einer omnimoda familiaritas. Für uns ist von Bedeutung, daß der Ekstatiker im Augenblick der Ekstase die *wesentlich gleiche,* wenn auch im Grad verschiedene Erkenntnisweise wie Christus hier auf Erden und die Seligen im Himmel hat. Die Visio beatifica ist ex parte vorweggenommen. Die Seele verläßt sich selbst und geht eine Einigung mit dem *obiectum excedens* ein hier und im Jenseits. Der Unterschied zwischen diesseitiger und jenseitiger Erkenntnis liegt darin, daß hier auf Erden die *Intelligenz* des Ekstatikers das *Einsehen* Gottes nicht erreicht, wohl aber die *unio excedens intellectus naturam* eine *Erfahrung* Gottes. Der Intellekt wird geblendet in dieser unio, jedoch nicht bei Christus und bei denen, die durch ein speciale privilegium begnadet werden. Dagegen sind die Kräfte geistiger Liebeserfahrung, die fünf geistigen Sinne, nicht ausgeschaltet. Hat also der Ausdruck unio excedens intellectus naturam für die *Erkenntnis* des Menschen Sinn — und darum handelt es sich hier —, so sind diese geistigen Sinne es, die Gottes Wesenheit in der unio excedens erfahren. Wir berühren freilich in jeder gewissen Erkenntnis die ars aeterna, aber wir sehen es nicht, wir schließen nur aus der absoluten Gewißheit der Erkenntnis, daß wir sie berührt haben. Bei der liebenden Erkenntnis ist das anders. „Ad[50] illud quod obiicitur, quod mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur etc. dicendum, quod ad hoc, quod cognoscat per aeternas rationes non oportet, quod in illis figatur, nisi in quantum cognoscit sapientialiter. Aliter enim attingit illas rationes sapiens, et aliter sciens: sciens attingit illas ut moventes, *sapiens vero ut quietantes.*" „Ad sapientialem[51] cognitionem non sufficit illius

[50] Scientia Christi, q 4, a 2.
[51] Scientia Christi, q 5, i c, tom. V, S. 29b.

lucis aeternae praesentia sine sui influentia, non propter defectum ex parte sui, sed propter defectum ex parte nostri, pro eo quod intelligentia creata non pertingit ad illam fontalem sapientiam, nisi sit deiformis effecta, ac per hoc *elevata* et *habilitata: elevata supra se,* et *habilitata in se.*" Die Stellungnahme der Quaestiones de Scientia Christi ist also vollkommen klar. In der Annahme, daß die Visio beatifica vorweggenommen wird, und in allem Wesentlichen schließen sich die Aussprachen über das Sechstagewerk an: „Haec[52] enim sublevatio facit animam Deo simillimam quantum potest in statu viae—nec est idem ecstasis et raptus — unde ut dicunt, non habent *habitum gloriae sed actum* — et sicut illa visio est in confinio viae et patriae (der actus gloriae in der mystischen Vereinigung raptus) sic illa est in confinio unionis et separationis a corpore (habitus gloriae in der Zwischenzeit zwischen dem Tode und der Wiedervereinigung mit dem Körper ekstasis)." Dieser actus gloriae wird aber gleichmäßig allen denen zugeschrieben, die die mystische Einigung erleben. Bonaventura warnt im folgenden vor Überhebung. Wir fragen uns mit Recht, was denn actus gloriae noch bedeuten soll, wenn nicht irgendwie die Visio beatifica vorweggenommen ist? Ist sie aber vorweggenommen, wenn der Mensch wie in der sapida scientia nur die beseligenden Wirkungen der göttlichen Gnade erfährt?

Lassen wir ferner jene Stellen auf uns wirken, die von der liebenden Erfahrungserkenntnis in der Ekstase sprechen. Man müßte sie freilich im Zusammenhang lesen, um das unendlich Geheimnisvolle, das die Seele in der ekstatischen Einigung erlebt, voll werten zu können. Beginnen wir mit dem Schluß des Itinerarium. Bonaventura spricht von der Loslösung der Seele vom Körper, von allen irdischen Beziehungen, von allen an Geschaffenes gebundenen Gedanken, vom ekstatischen Tode. „Quam[53] mortem qui diligit *videre potest Deum,* quia *indubitanter verum est:* non videbit me homo et vivet[54]. Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus, *transeamus* cum Christo crucifixo ex hoc mundo *ad Patrem, ut ostenso nobis Patre,* dicamus cum Philippo: Sufficit nobis." Wenn auch an dieser feierlichen Stelle die Worte in Verse der hl. Schrift gekleidet sind, so darf man daraus nicht schließen, daß alles nur bildlich gemeint sei. Wahrlich man täte dem großen Meister unrecht. Man darf vielmehr sagen, daß nur Worte der hl. Schrift ausreichen, um das auszudrücken, was die Ekstatiker in der mystischen Einigung mit Gott, in der experimentalen Liebes-

[52] Hexaem. Col. 3, n. 30.
[53] Itin., c. 7, n. 6.
[54] Exodus, c. 33, v. 20.

erkenntnis der Wesenheit Gottes erfahren. Wir fragen, was hat der *transitus* cum Christo *ad Patrem*, was das *videre Patrem* für einen Sinn? Ist die Vereinigung nur eine Vereinigung des Willens mit dem göttlichen Willen, warum dann von *transitus*, von *videre* Patrem gesprochen, dem der Tod vorauszugehen hat? Eine Stelle aus dem Hexaemeron sagt ganz ähnlich: „Iste[55] autem amor est sequestrativus, soporativus, sursum activus. Sequestrat enim ob omni affectu alio propter sponsi affectum unicum; soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit; sursum agit, *quia ducit in Deum.* Et sic est homo quasi mortuus; et ideo dicitur: Fortis ut mors dilectio, quia separat ab omnibus. Oportet enim hominem mori per illum amorem, ut sursum agatur. Unde non videbit me homo et vivet."

Über die Erfahrungserkenntnis der geistigen Sinne haben wir zudem einige Texte, die eine außerordentlich hohe Erfahrung nahelegen, ja die Erfahrung, die heilige Wesenheit Gottes selbst zu berühren. In der docta ignorantia besteht die experimentalis et vera sapientia „quae[56] inchoatur in via et consummatur in patria". Im Soliloquium[57] beschreibt Bonaventura die mystische Einigung als ein Zustand, worin die Seele miro modo über alle Kreatur erhoben wird: „ut iam dicere possit anima: ‚Introduxit[58] me rex in cellaria sua'. Haec est illa cella vinaria, in quam *introducitur* anima, ubi bibit de vino condito, inaestimabilis Divinitatis dulcedine; et de lacte albissimo incontaminabilis humanitatis." Also auch die Berührung mit der verklärten Menschheit Christi wird beseligend erfahren. Oder aus den Aussprachen in Hexaemeron[59]: „Post sequitur divina *inductio;* quando facta est digna admissio et sancta perceptio, tunc rapitur in Deum sive in dilectum. Unde in Cantico[60]: ‚Laeva eius sub capite meo et dextera illius amplexabitur me. Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi, qui pascit inter lilia, quia iam *sensit* unionem et factus est unus spiritus cum Deo." Oder aus dem Itinerarium[61]: „Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens *ab ipso* delectationem et ut *transiens* in illud per *ecstaticum* amorem recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Canticum Canticorum. — — In hoc namque gradu reparatis sensibus

---

[55] Hexaem. Col. 2, n. 31.
[56] Scientia Christi, q 7 ad 19, 20, 21, Schluß.
[57] c. 2, § 3, n. 15.
[58] cant., c. 2, v. 4; c. 5, v. 4.
[59] Hexaem. Col. 22, v. 39.
[60] c. 2, v. 6 und c. 6, v. 2.
[61] Itin., c. 4, n. 3f.

interioribus ad *sentiendum summe* pulcrum, *audiendum summe* harmonicum, *odorandum summe* odoriferum, *degustandum summe* suave, apprehendum summe delectabile, *disponitur anima ad mentales excessus* — — Quibus adeptis efficitur spiritus noster hierarchicus ad conscendendum sursum secundum conformitatem *ad illam Jerusalem* supernam in quam nemo intrat nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat[62]." Wir wollen nicht sagen, daß hier jede Stelle für sich genommen volle Beweiskraft für unsere Ansicht von Bonaventuras Auffassung der mystischen Einigung besitze. Lesen wir sie aber alle und fügen wir die Texte hinzu, in denen vom Sehen des Vaters gesprochen wird, ferner von einer Unio mit Gott, von einem transitus, einer transformatio in Gott, von der visio beatifica ex parte, nicht im Habitus, sondern im Akt, von der Liebeserkenntnis, die der Ekstatiker mit Christus, wenn auch auf unvollkommenere Weise, hier auf Erden gemeinsam hat, von der Blendung, so schließt sich das Bild. Daß ein Geheimnis über dieser tiefsten und höchsten Erfahrung liegt, ist selbstverständlich. Wagt der Ekstatiker sich mitzuteilen, so ist er auf die apophatische Ausdrucksweise des Areopagiten angewiesen. „Tunc[63] homo alienatus est a sensibus et in ecstasi positus et audit arcana verba, quae non licet homini loqui, quia tantum sunt in affectu. Unde cum exprimi non possit nisi quod concipitur, nec concipitur nisi quod intelligitur, et intellectus silet; sequitur, quod quasi nihil possit loqui et explicare."

Die Liebeseinigung wird als Einigung geschildert, nicht aber als Verschmelzung. Der Selbstand Gottes ist in keiner Weise angetastet, aber auch der Selbstand der Seele bleibt erhalten. Es handelt sich um eine *Einigung* der Liebe und um *Berührung* der göttlichen Wesenheit durch die geistigen Sinne. Die Vereinigung des Liebeswillens läßt auch die Absolutheit des göttlichen Willens unberührt. Die Liebe Gottes ist nicht eine Verbindung des göttlichen Willens mit dem Willen der Kreatur, so daß der göttliche Wille hineingezogen würde in den begrenzten Willen des Geschöpfes, sondern der Wille Gottes ist anziehend, er formt den Willen des Menschen in den göttlichen hinein, so daß der Mensch nur noch für Gott da ist. „Amor[64] divinus non est amor affectionis inclinans ad alterum (soweit die Liebe sich nicht innergöttlich in den Hervorgängen auswirkt), sed potius alia inclinans et trahens ad se ipsum. Unde amor divinus potius transformat et conformat amata ipsi amanti quam e converso."

---

[62] Vgl. Apocal., c. 21, v. 2.
[63] Vgl. Bernhard in Cant. sermo 74, n. 5.
[64] III Sent. d 32, a un., q 2 ad 2.

Gott ist die anziehende Kraft der Liebe. Ihr antwortet die Liebe, während die anderen Seelenkräfte im Silentium der Erwartung verharren. Die Liebeshaltung kann aber durchaus verschieden sein. In der psychologischen Beschreibung der Eigenart der ekstatischen Liebesbewegung schließt Bonaventura[65] sich an Richard von St. Viktor[66] an. Einmal kann die Frömmigkeit so stark werden, daß die Seele gleichsam zu Wachs wird und wie Wohlgeruch emporsteigt. Die Ekstase ist die Vollendung der Opferliebe, des *amor amicitiae*. Zweitens kann aber auch die Bewunderung über die Schönheit Gottes, wie sie sich der kontemplativen Künstlerseele offenbart, so stark die Seele erschüttern, daß sie wie vom Blitze getroffen niedergeschmettert wird, aber je tiefer sie getroffen wird, um so höher erhebt sie sich. Die Ekstase wird verursacht durch den *amor concupiscentiae*, durch die Sehnsucht nach Vereinigung, die durch die niederschmetternde Bewunderung aufs höchste erregt ist. Drittens aber kann die Seele durch den *amor complacentiae*, der in den geistigen Sinnen die beseligende Wirkung der göttlichen Lehre und Gnade in sich erfährt, in einen Zustand trunkener Beseligung versetzt werden, und so von Gott in die Liebesvereinigung aufgenommen werden, „quando[67] intima illa internae suavitatis abundantia potata, immo plene inebriata, quid sit, quid fuerit, penitus obliviscitur et in supermundanum quendam affectum sub quodam mirae felicitatis statu rapta transformatur."

Die Ekstase dauert nur eine *beschränkte* Zeit. Der Mensch ist hier ganz und gar abhängig von der liberalitas Dei. Er kann und soll sich aber auf die Ekstase vorbereiten. In der Ekstase ist der Mensch der Empfangende. Nach der Ekstase bleibt die Liebessehnsucht, die zu neuer Ekstase vorbereitet. Hierin ist Bonaventura wiederum mit St. Bernhard[68], auf den er sich beruft, einer Ansicht. Auffälligerweise spricht Bonaventura nicht ausdrücklich von der Erfahrung, die die Mystiker der späteren Zeit bis auf unsere Tage berichten, daß *allmählich* die Seele in einer Art dauernder Berührung mit Gott lebt. Dieser Zustand hat alle Wonnen des ekstatischen Erlebnisses. Die Seele fühlt beständig die Gegenwart des dreifaltigen Gottes, aber die psychologischen Gegebenheiten der Ekstase, das Schwinden der Sinne usw. fehlen. Im

---

[65] De Perfectione vitae ad sorores, c. V, n. 2—9; vgl. ad Lucam, c. 19, v. 48, n. 75.

[66] Benjamin maior V, c. 5.

[67] De Perfectione vitae ad sorores, c. V, n. 9, tom. 8, S. 119bf; aus dem Benjamin maior Richards V, c. 5.

[68] Zu St. Bernhard vgl. Schuck, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 1, Würzburg 1922.

Gegenteil, die Sinne und der Intellekt sind vollständig in Tätigkeit. Die vita activa tritt in ihr volles Recht. Mitten im tätigsten Leben steht die Seele doch ohne jede Unterbrechung für lange Stunden, Tage, Wochen, Jahre in der Gegenwart Gottes. Ich verweise auf die so viel beschäftigte Theresia und auf Lucie Christine[69]. Bonaventura berichtet nichts, was hiermit *vollkommen* zusammentrifft. Wohl berichtet aber auch er von einer dauernden außerordentlichen Erhöhung des gesamten Seelenlebens. Wir wiesen bereits auf seine Darstellung der Stufen der Liebe hin[70]. *Schon* auf der *zweiten* Stufe, auf der Stufe der aviditas, *kann die Ekstase eintreten.* Ihr folgen die *saturitas, ebrietas, securitas* und als höchste Stufe die *tranquillitas.* Diese letzte Vollendung der Liebe ist mit dem Zustand des Bewußtseins, dauernd in der unmittelbaren Gegenwart Gottes zu sein, verbunden. Die vita activa sammelt ihre Kraft aus der ekstatischen Vereinigung. Die Liebe sieht nun in jedem das Ebenbild Gottes. Über der Seele liegt zudem nach der Ekstase eine Art himmlischer Verklärung. Die *sapientia* macht die Seele zu einem *irdischen* Paradies, die *ekstatische Liebesvereinigung* aber zu einem *himmlischen* Paradies. Sie wird contemplationis excessiva satietas[71] genannt, ratione supersplendentium illuminationum et arcanorum excessuum[72], die der Seele die suavissima refectio und die solatia caritatis excessiva[73] gewähren. „Animae[74] enim non sublevatae sunt quasi in hieme, sed quae sunt elevatae ad *mediocrem* contemplationem sunt quasi in vere; sed quae elevatae sunt ad *excessus ecstaticos* sunt sicut in aestate et *percipiunt fructus autumnales quia quiescunt.*" Die ekstatisch Begnadeten tragen also die himmlische Seligkeit in sich, und dieser Zustand wird als ein dauernder Zustand der Seele beschrieben. Wir haben also doch etwas von dem, was neuere Mystiker als die Gewißheit, dauernd in der Gegenwart Gottes zu sein, bezeichnen, auch bei Bonaventura, nicht freilich das dauernde Schauen Gottes, aber eine dauernde Beseligung, die die jenseitige Seligkeit ex parte vorwegnimmt.

Dem Ekstatiker tritt Gott gegenüber als der unendlich Geheimnisvolle, Hohe, Unaussprechliche, Unerforschliche einerseits; als der unendlich, unaussprechlich Beseligende anderseits. Diesem

---

[69] Lucie Christine, Geistliches Tagebuch (1870—1908)[2], herausgeg. v. Poulain, Paris 1912, meisterhaft übersetzt von Guardini, Düsseldorf 1921.

[70] De triplici via, c. 2, § 4, n. 9—11.

[71] Tract. de plantatione animae, n. 3, tom. V, S. 575b.

[72] Vgl. Dionysius Mystica Theologia im Anfang.

[73] Tract. de plantatione animae, n. 4.

[74] Hexaem. Col. 20, n. 9.

Gegenstand muß der Akt entsprechen, und darum auch das Sein selbst, das diesen Akt stellt. Die Gottverähnlichung muß daher vollendet sein. Diese Vollendung ist Gnadenwirkung Gottes, bedeutet aber auch Mitwirkung des Menschen in höchster geistiger Anspannung, Mitwirkung im intellektiven Teil der Seele, Mitwirkung im affektiven Teil. Bonaventura legt einmal Wert auf geordnetes Voranschreiten, anderseits Wert auf die Erreichung der Vollendung. Ob nun aber die Vollendung mehr im affektiven Teil liegt oder im intellektiven, darauf kommt es nach Bonaventura nicht so sehr an, wenn nur bei der affektiven Vollendung die Kontemplation zur Geltung kommt, wenn auch in noch so schlichter Form. Die Betrachtung des Lebens und Sterbens des Heilandes, der Auferstehung und des Gerichtes genügt. Anderseits aber verlangt Bonaventura vom kontemplativen Mystiker die Läuterung seines sittlichen Lebens und die Vollendung der Liebe, da der kontemplative Akt, der zur Ekstase führen soll, in vollendete Liebe überleiten muß, da diese erst die Einigung vollführt. Auch in der Stufenfolge läßt er daher Unterschiede gelten, je nach der Eigenart des frommen Mystikers. Wir sahen schon den großen Unterschied seiner eigenen Darstellung des geordneten Weges zur mystischen Einigung in Schriften wie de triplici via und dem Itinerarium. In dieser Schrift lehnt er sich eng an Richard von St. Viktor an, der offenbar sich Augustin zum Vorbild genommen hat. Bei Augustin[75] verläuft die Vergeistigung in den Stufen der animatio (de corpore); sensus (per corpus); ars (circa corpus); virtus (ad se ipsam); tranquillitas (in se ipsa); ingressio (ad Deum); contemplatio (apud Deum); deren Abschluß die visio beata im Himmel bildet. Bonaventura läßt neben dieser Ordnung, die dem Itinerarium mehr oder weniger entspricht, auch die Ordnung des frommen Bruders Aegidius gelten[76], der oft die mystische Einigung erlebt hat. Dieser liebenswürdige, schlichte Jünger des hl. Franz betont durchaus die *affektive* Seite. Ebenso wie bei Bonaventura fällt auch hier auf, daß die Ekstase schon bald eintreten kann und die eigentliche Vollendung der Seele ihr erst folgt. Die Stufen heißen: 1. ignis; 2. unctio; 3. ecstasis; 4. contemplatio; 5. gustus; 6. requies; 7. gloria, „post quos non restat nisi felicitas sempiterna". Der Zustand der ewigen Seligkeit ist durch das mystische Leben der Einigung hier auf Erden ex parte schon vorweggenommen. Das Jenseits gibt uns die Vollendung, da wir Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, eine Vollendung, die frei-

[75] de Quantitate animae, c. 35, n. 79; vgl. Mausbach, Ethik I, S. 267.

[76] In Lucam, c. 9, v. 28, n. 48.

lich nicht die begrenzte Seele zu einer göttlichen macht. Die Erkenntnis wird begrenzt bleiben; aber der zu innerst der Seele gegenwärtige Gott wird durch das lumen gloriae ihrer Erkenntniskraft die Fähigkeit geben, das wesenhafte Licht Gottes zu ertragen und die Wesenheit Gottes mit dem Intellekt zu schauen. Wieviel Gott von seiner Wesenheit schauen läßt, liegt an der Gottverähnlichung, die unsere Seele im Diesseits erreicht, und an der göttlichen Freigebigkeit. Da die Liebe der Erkenntnis folgt, findet naturgemäß eine *Erhöhung* der Beseligung statt, die hier auf Erden schon begann, da der Mystiker mit den inneren geistigen Sinnen in der Liebesvereinigung schon hier auf Erden erfahren hat, wie lieblich der Herr ist.

In der Ewigkeit wird die *comprehensio* und die *ekstatische Visio* zusammentreffen. Die ungeschaffene Weisheit ist ein exemplar factivum und dispositivum aller geschaffenen Dinge. Es erstrahlen in ihr alle Dinge, die gewesen sind, sind und sein werden, auf diese bezieht sich die comprehensio. Die ewige Weisheit ist aber auch Ausdruck der Wesenheit Gottes und damit Urbild aller möglichen Welt, ein exemplar expressivum sive repraesentativum. „In exemplar[77] vero, secundum quod est exemplar expressivum seu repraesentativum fertur *non comprehendendo*, sed *excedendo;* quia cum in ipso repraesententur infinita, incomprehensibilia sunt scilicet a substantia finita." Die Unterschiede zwischen beiden Erkenntnisweisen sind folgende: *Im Begreifen erfaßt der Erkennende den Gegenstand,* in *der Ekstase der Gegenstand den Erkennenden.* Im Begreifen findet *das Schauen* der Intelligenz seine Erfüllung, in der Ekstase der *Affekt* der Intelligenz. Das Begreifen erfaßt Gegenwärtiges, Vergangenes, Zukünftiges; die ekstatische Erkenntnis das Gegenwärtige. Vollendetes Begreifen, wie es in Christus war, bewirkt, daß man nichts hinzulernt. Es beschränkt sich auf die wirklich geschaffene endliche Welt. Die ekstatische Visio gab Christus auch das Schauen der ars aeterna selbst, der Fülle der göttlichen Wesenheit und damit auch der Welt der Abbildungsmöglichkeit, die Christus freilich nicht in einem Akte schauen konnte, dann wäre er nicht Mensch gewesen. Aber er konnte von Schau zu Schau wandern. Diese Erkenntnis bewirkte also, daß Christus nichts hinzulernen konnte. Die Seligen besitzen beide Erkenntnisweisen, die Christus schon auf Erden hatte. Die ekstatische Visio aber, die affektive Liebesschau, hat die Führung. Sie gibt uns die Visio beatifica, in der wir Gott in seinem Wesen schauen.

---

[77] De scientia Christi, q 7, i c; anders III Sent. d 14, a 2, q 2 und 3; vgl. dort das Scholion der Herausgeber zu q 3.

Eine viel umstrittene Frage in der modernen Literatur über die Mystik ist, ob der gläubige Christ die mystische Vereinigung erstreben darf und soll oder nicht; ob die mystische Vereinigung die naturgemäße Vollendung des Gnadenlebens des Christen hier auf Erden ist oder nicht. Nach den bereits angeführten Texten kann kein Zweifel sein, daß nach Bonaventura die mystische Einigung die normale Vollendung des Gnadenlebens im Diesseits ist[78]. Wo der Mensch das Seine tut, tut auch Gott das Seine[79]. Wir sollen uns auf die Einigung vorbereiten, sie ersehnen und erflehen. Damit ist nun aber keineswegs gesagt, daß die Seele in der Ekstase die Vereinigung mit Gott als etwas Normales erlebt. Im Gegenteil, sie erlebt die Loslösung vom Körper, das blendende Licht, die Berührung mit Gott *als etwas ganz Außergewöhnliches*. Die Seele ist sich auch bewußt, daß sie hier ganz von Gottes Freigebigkeit abhängt. Sie soll in Demut und Stille warten, bis das Außergewöhnliche in ihr Ereignis wird. Die beiden Schulen von Saudreau und Poulain, die sich nicht immer mit vollem gegenseitigen Verständnis über die Wesenszüge der Mystik streiten, sehen vielfach nicht, daß zwischen gewöhnlicher und außergewöhnlicher Begnadung kein Gegensatz zu liegen braucht. Das Erfaßtwerden von Gott selbst kann jenes außerordentliche, ganz unvergleichliche, ganz unaussprechlich wirkende Ereignis sein, das jeder Seele, die ganz Ernst macht mit dem religiösen Leben, nach dem Heilsplane Gottes schon hier auf Erden beschieden sein soll.

Fragen wir nach den Quellen der Mystik Bonaventuras, so sind wir zugleich vor die Frage des Charakters seiner Mystik gestellt. Jeder Leser der Schriften Bonaventuras wird gestehen, daß die Hauptquelle seine eigene innere große Erfahrung gewesen ist. Der Eros, der sich in großartigen Spekulationen auswirkt, verbindet sich bei ihm mit der Liebe zum Kleinen und Kleinsten, worin überall diesem tiefen franziskanischen Beschauer Gott entgegenleuchtet. Neben dem platonischen Eros trug ihn eine persönliche Liebesbewegung zu Gott, dem wirklich Seienden, dem ganz persönlich sich Schenkenden. Gewiß ist auch ein feines ästhetisches Nachempfinden unverkennbar. Aber die Dinge, die er liebt, fesseln ihn nicht. Durch die Liebe zu Gott sind ihm alle Dinge, von denen er sich um Gottes Willen losgelöst hatte, als Gottesgeschöpfe wiedergeschenkt. Er gewinnt so die weltumspannende und weltliebende katholische Grundhaltung, die Platons einseitige Konzen-

[78] Vgl. Itin.; de triplici via; II Sent. d 23, a 2, q 3 ad 6; De perfectione vitae ad sorores, c. 5, n. 5; Sermo 4 de Epiphania; Sermo I de sabbato Sancto; Sermo I de ss. App. Petro et Paulo, tom. IX, S. 547b; Hexaem. Col. 22, n. 39. Vgl. Longpré l. c., S. 76—88.

[79] Hexaem. Col. 22, n. 39.

tration auf die Idee und Platons Vernachlässigung der sinnlich erfaßbaren Welt überwindet, in der Weite der liebenden Beschauung ein echter Schüler des hl. Franz und des Heilandes selbst. In dem Ringen um Heiligung und Gottverähnlichung tritt die Intention zurück, auf diese Weise zur höchsten Erkenntnis zu gelangen, eine Intention, die uns in der heidnischen Mystik oft begegnet. In kindlicher Demut überläßt Bonaventura letztlich alles der göttlichen Gnade. Darum fehlt bei Bonaventura auch jede Überspannung körperlicher Aszese. Ein Aszet, wie etwa St. Bernhard war, ist Bonaventura nicht gewesen [80]. Seine schwache Gesundheit und die andauernde geistige Arbeit haben ihm ein allzu strenges Vorgehen gegen seinen Körper verboten. Gegen den Tadel der Zeitgenossen haben seine Freunde und er selbst auf die zarte Gesundheit hingewiesen. Aber Bonaventura hat auch grundsätzlich auf das Positive, auf die dauernde innere Liebeshingabe an Gott für sich und andere den entscheidenden Wert gelegt. Die Opferliebe, die Bonaventura seinem Gott entgegenbringt, ist abgelenkt vom Ich, ist ganz Gott geöffnet, erwartet alles von Gott. Sein hoher Lehrer ist Christus selbst, auf dessen Beispiel er unablässig hinweist. In echt paulinischer und franziskanischer Christusbegeisterung betrachtet er den Meister, folgt ihm, lebt in ihm und weiß sich durch ihn im Vater geborgen. Erkenntnis und Eros sind sich in Plato und Plotin begegnet, sie haben einen tiefen Bund geschlossen. Der Eros aber hat sich durch Christus, Paulus, Augustin gewandelt. Augustin ist vor allem getragen von einer überwältigenden Liebe zum persönlichen Gott. Das Mittelalter durchglüht in erhöhtem Maße St. Pauli Liebe zu Christus. Bei einem der stärksten Denker des Abendlandes, bei Anselm, bricht die Christusliebe in den Meditationen erschütternd durch. Bernhard und seine Schüler haben sich ganz von der Liebe zum Gekreuzigten forttragen lassen. Die Viktoriner schließen sich an. Franz hat die weltweite Liebe Christi dem Mittelalter neu verkündet. Das alles wirkt und lebt in Bonaventura. Sein gewaltiger spekulativer Geist hätte ihn zum mystischen Pantheismus eines Plotin treiben können. Die persönliche Liebe zum dreieinigen Gott, zum Vater, zu Christus dem Gekreuzigten, zu der weiten Gotteswelt hat diese spekulative Wesensrichtung veredelt, verchristlicht, vergeistigt, ganz untertauchen lassen in Liebe.

Bonaventura hat nicht eigentlich eine Gesamtdarstellung der Mystik hinterlassen. Aber sein ganzes Werk ist von der tiefen Beseligung mystischer Erfahrung durchwirkt, ist Mystik. Es ist für die Wissenschaft zu bedauern, daß er seine eigenen Erlebnisse

---

[80] Vgl. jetzt Gilsons vortreffl. Ausführungen l. c., S. 82 ff. und die dort angeführten Quellen.

nicht mit der Akribie spanischer oder neuerer Mystiker aufgezeichnet hat. Wir besäßen ein unschätzbares Material für die wissenschaftliche Erforschung mystischer Seelenzustände. Er sprach nur mit Scheu vom Selbsterlebten und stellte sich in echt mystischer Demut unter die Kleinsten im Reiche Gottes. Wo er über das Innenleben der Gott minnenden Seele spricht, nimmt er seine Zuflucht zur hl. Schrift, zum Hohen Lied, zu Johannes und Paulus, zu den großen Heiligen, zu Augustin, Gregor, Anselm, Bernhard, den Viktorinern. Wo er theoretische Ausführungen gibt, preßt er seine Gedanken gern in die überkommenen Ausdrücke, die vor allem Augustin und der Areopagit ihm von Plotin und Plato (auch der Stoa) her vermitteln. Und dennoch ist das ganze Werk von einer großartigen inneren Einheitlichkeit, herausgeströmt aus einer ganz großen, klaren und lauteren Seele, vielleicht *die tiefste Fundgrube mystischer Weisheit*, die die katholische Kirche besitzt.

Im einzelnen Abhängigkeiten aufzuweisen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Bonaventura nennt, wie wir sahen, seine Quellen selbst. Nur in einem Punkt scheint mir eine Ausnahme gegeben, in der Frage nach den fünf geistigen Sinnen, die nach ihm die Erkenntnis in der scientia sapida und in der mystischen Einigung der Seele vermitteln. Die erste vollzählige Erwähnung finden wir wohl bei Augustin z. B. in den Worten[81]: „Mit lauter Stimme hast Du gerufen und meine Taubheit gesprengt; Du hast geblitzt und geleuchtet und meine Blindheit verscheucht; süßen Duft hast Du verbreitet, ich habe ihn eingesogen und lechze nun nach Dir; ich habe verkostet, und nun hungere ich und dürste ich; Deine Hand hat mich berührt, und ich bin entbrannt in Sehnsucht nach Deinem Frieden." Die äußeren Sinne sind in der aszetischen Literatur nach Augustin vielfach als eine Analogie für die innere Erfahrung benutzt worden, um auszudrücken, was in der Seele vorgeht. Hugo von Straßburg[82] und Bonaventura haben eine eigentliche Theorie der geistigen Sinne ausgebaut. Viele Mystiker der neueren und neuesten Zeit sind Bonaventura gefolgt[83], ohne aber an seiner Lehre einheitlich festzuhalten. Eine Geschichte dieser Lehre würde uns tiefen Aufschluß über die psychologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der neuen Mystik gewähren. Daß die nachtridentinische Scholastik kein Verständnis für

---

[81] Confess. X, c. 27 nach von Hertlings Übersetzung[15], Freiburg, S. 474.

[82] Comp. theol. verit. V, c. 38. Zu Alexander v. Hales vgl. Endres Seelenlehre des Alexander v. H., Philos. Jahrb., Jahrg. 1888, S. 283.

[83] Anonym, Zur Theorie von den fünf geistigen Sinnen. Der Katholik, Jahrg. 92 I, 1912, S. 97—112; 171—182. Die Aufsätze sind anregend, aber nicht erschöpfend.

die fünf geistigen Sinne hatte, ist erklärlich. Sie sprengen in der Tat das so einfache aristotelisch-scholastische Schema Verstand einerseits, Wille anderseits. Die Mystiker aber waren in der *theoretischen* Erklärung ihrer Erfahrungen an dieses Schema gebunden, in der psychologischen Beschreibung ihrer Erfahrungen aber konnten auch sie der Analogie der äußeren Sinne nicht entraten.

---

7. Die Heils- und Glaubensgewißheit.

Nachdem wir den Weg der übernatürlich-religiösen Erkenntnis kennengelernt haben, erübrigt sich noch, die Stellungnahme Bonaventuras zum Gewißheitsproblem zu untersuchen. Die Menschheit trägt große Spannungen in der Seele, unter denen die Spannung zwischen Denknot und Denkgewißheit und zwischen Heilsnot und Heilsgewißheit an erster Stelle steht. Die erstgenannte Spannung wird durch den Glaubenshabitus grundsätzlich überwunden. Freilich bleibt ein Zweifel psychologisch möglich, so daß die völlige Überwindung dieser Spannung dem Schauen in der Ewigkeit überlassen bleibt[1]. Die Spannung zwischen der Heilsnot und Heilsgewißheit wird hingegen hier auf Erden grundsätzlich *nicht* überwunden. „Pauci[2] vel *nulli* sunt, qui sciunt *certitudinaliter*, se esse in gratia." Bonaventura begründet das damit, daß wir freilich durch innere Erfahrung wohl wissen, daß wir an Gott glauben, daß wir ihn lieben, weil Glaube und Liebe Habitus der Vermögen sind, die wir in ihrem Akt unmittelbar schauen. „Wenn[3] aber etwas in einer Weise in der Seele ist, daß es nicht wesensgesetzlich den Gebrauch eines Vermögens betrifft, wie der Charakter (in den Sakramenten der Taufe, Firmung, Priesterweihe) oder wie die Mißformung durch vergangene Schuld oder wie das, was über das Vermögen der Seele hinausgeht: *Gnade*, sofern sie uns angenehm vor Gott macht, und die *Liebe* in gleicher Hinsicht," so ist dieses uns nicht unmittelbar zugänglich und unterliegt darum der Möglichkeit des Zweifels. Doch ist die Gewißheit, in Gottes Gnade zu sein, uns deswegen, weil sie erfahrungsmäßig nicht feststellbar ist, nicht ganz und gar verschlossen. Wir können sie aus den Erfahrungen der göttlichen Beseligungen aus den Erfahrungen unserer religiös-sitt-

[1] III Sent. d 26, a 1, q 5, i c u. passim.

[2] III Sent. d 23, dub. 4; vgl. in Ecclesiasten, c. 9, v. 1, q 2 ad 2f.; I Sent. d 17, p. 1, q 3; II Sent. d 38, dub. 1.

[3] III Sent. d 26, dub. 4; tom. III, S. 504a unten f.

lichen Einstellung zu Gott in unserm Tugendleben in hoher und höchster Warscheinlichkeit erschließen. Besondere Gründe sind die Ertötung der sinnlichen Begierden, eitler Weltliebe, des Stolzes und die Erprobung durch geduldig ertragenes Leid[4]. Der *Leidensliebe*, dem amor ebrietatis folgt in der Stufenentwicklung der Liebe der amor securitatis. „Ex hoc[5] enim, quod anima sentit, se tantum amare Deum, quod libenter sustineret propter ipsum omne damnum et omne opprobrium; iam foras mittitur timor, et tantam concipit anima spem de adiutorio divino, ut *nullo modo* existimet se posse separari a Deo." Diesem Grad der Liebe folgt die vera et plena tranquillitas. Aber die volle Heilsgewißheit ist auch damit nicht gegeben; denn je tiefer sich die Liebe entwickelt, um so mehr erkennt der Mensch seine eigene Schwäche. Die Furcht vor Gott geht über zum demütigen Bekenntnis des eigenen Nichts und zur vertrauensvollen Hinwendung zu Gott. Eine gewisse Spannung bleibt bestehen, auch im Zustande der Tranquillitas. Fehlt sie, so fehlt es an Demut, es sei denn, daß Gott die Heilsgewißheit durch Privatoffenbarung in der Ekstase der Seele mitteilt. An sich geben die Beseligungen der Ekstase diese absolute Gewißheit nicht. Wir erfahren zwar die Beseligung an ihrer Glut und Milde mit Gewißheit, „aber[6] man weiß nicht, ob sie kommt, uns in diesem Leben für Gutes, was wir getan, zu belohnen oder um unsere Verdienste zu vermehren; man weiß nicht, ob sie lange fern bleibt oder ob sie fast zur Stunde wiederkehrt. Darum sagt Bernhard[7]: „Fürchte, wenn sie anlacht, fürchte, wenn sie weicht und wenn sie wiederkehrt!" Die Sicherheit würde die Schwungkraft unseres Ringens um Gott vermindern, könnte zur Überhebung führen und die Ursache unseres Falles werden. Ohne Privatoffenbarung sind wir daher niemals sicher, daß wir bis zum Ende in der Gnade ausharren[8].

Welche Bedeutung kommt nun aber der *Hoffnung* für die Heilsgewißheit zu? Sie hat ihre eigene Gewißheit nach Bonaventura, die wohl von der Glaubensgewißheit zu unterscheiden ist. Er wendet sich gegen die Auffassung, als sei die Gewißheit der Hoffnung eine Anwendung der Gewißheit des Glaubens auf das eigene Ich. Wohl setzt die Gewißheit der Hoffnung die Gewißheit des Glaubens voraus, aber sie ist wesentlich anderer Art. Die Glaubensgewißheit[9] bezieht sich auf das *Urteil*, daß alle, die im

[4] I Sent. d 17, p. 1, a un., q 3, i c; Bonaventura verweist auf St. Bernhard. Siehe z. B. Sermo I in Septuages.; Sermo 2 in Oct. Paschae; Sermo 2 in Pentecost.

[5] de triplici via, c. 2, § 4, n. 11.

[6] In Joann., c. 3, v. 8, n. 21.

[7] In Cantic., Sermo 54, n. 9.

[8] III Sent. d 23, dub. 4; in Joann., c. 14, v. 17, n. 34.

[9] III Sent. d 26, a 1, q 5, i c, opin. 2.

Guten ausharren, selig werden; die Gewißheit der Hoffnung nicht auf dieses Urteil, sondern auf die zukünftige Tatsache, daß das eigne Ich ausharren wird. Der Unterschied zeigt sich auch in der psychologischen Verschiedenheit beider Akte; „denn die Gewißheit des Glaubens widerspricht dem Irrtum und Zweifel, die Gewißheit der Hoffnung dem Mißtrauen und dem Zagen." Freilich kommt im Glauben dem Willen eine sehr wichtige Aufgabe zu, aber die Festigkeit gibt der Glaube doch dem *Verstande*, daß er nicht ungläubig ist, die Hoffnung dem Willen, der potentia irascibilis, damit er nicht verzagt[10]. Die Gewißheit der Hoffnung bezieht sich nach Bonaventura ausschließlich auf das eigene *Seelenheil*[11]. Inwiefern das psychologisch und phaenomenologisch richtig gesehen ist, kann hier nicht untersucht werden. Die Tatsache, daß der Gläubige auch das Seelenheil anderer, z. B. verstorbener Anverwandter erhofft, hat Bonaventura nicht in den Bereich seiner Betrachtung gezogen. Er untersucht daher nicht, ob auch in diesem Falle von echter Hoffnung gesprochen werden kann.

Wie die firmitas des Glaubens auf die prima veritas, auf Gott, objektiv gegründet ist, so ist auch die firmitas der Hoffnung auf Gott objektiv gegründet, auf das bonum arduum. Doch wird die objektiv begründete Gewißheit nach Bonaventura nicht zu einer absoluten subjektiven Gewißheit, wie beim Glauben, weil sie sich mit einer objektiv begründeten Ungewißheit kreuzt. Gott hat seine Versprechungen abhängig gemacht von der freien Mitwirkung des Menschen, mithin von den Verdiensten, denn diese beruhen auf der freien Mitwirkung mit den Gnadeneinflüssen Gottes. Die Verdienste sind aber in Bezug auf Vergangenheit und Gegenwart und insbesondere auf die Zukunft ungewiß, wie wir eben sahen. So stützt sich die Tugend der Hoffnung zwar ganz allein auf das bonum arduum, dem der hoffende Christ vertraut, von dem er Seligkeit erwartet. Dennoch ist ein Hinblicken auf die eigenen Verdienste nach Bonaventura nicht auszuschließen. Ein vierfacher Stand der Verdienste ist möglich[12]. 1. Man hat Vorsatz und Verdienste wurzelhaft und in der Tat. Man besitzt somit die spes caritate formata. 2. Man hat den Vorsatz und die Verdienste wurzelhaft. Das ist der Zustand des Neubegnadeten, der die ewige Seligkeit erwartet. 3. Man hat den Vorsatz, aber nicht Verdienste, weder keimhaft noch in der Tat. Die spes ist informis, bleibt aber theologische Tugend. „Sie[13] macht recht, weil sie eine gewisse Neigung und Hinordnung zur Seligkeit als zum letzten Ziel verleiht, worin Halt und Ruhe liegt. Sie gibt

[10] Vgl. III Sent. d 26, a 2, q 5 ad 5.
[11] III Sent. d 26, dub. 4.
[12] III Sent. d 26, a 1, q 4 ad 1.
[13] l. c. i c.

auch Kraft dadurch, daß sie das Vermögen zur Erwartung der ewigen Güter erhebt und ihr eine gewisse Festigkeit verleiht, damit sie nicht durch Verzweiflung fällt." 4. Man hofft, ohne Verdienste auch nur keimhaft zu besitzen, und ohne jeden Vorsatz auf Gottes Güte. Hier ist jede Verbindung mit den Verdiensten real und intentional unterbrochen; daher ist kein Platz mehr für die Tugend der Hoffnung, die der Sünde der Vermessenheit gewichen ist.

Der Habitus der Hoffnung gewinnt erst durch das Hinblicken auf die eigenen Verdienste seine Aktualität. Natürlich ergibt sich daraus eine eigenartige Zwiespältigkeit. Die Heilsgewißheit stützt sich ganz auf Gott. Sie ist zwar abhängig von dem Hinblicken auf die Verdienste. Aber auch diese sind Gottes Werk, doch anderseits auch vom menschlichen Willen abhängig. Die Wahrscheinlichkeit, daß der Mensch mitwirken wird bis ans Ende, kann größer oder geringer sein. Absolute Gewißheit ist da unmöglich, wenn Gott selbst nicht durch Privatoffenbarung eingreift. So kann die Heilsgewißheit in dem gewöhnlichen Fall nie zu einer absoluten Gewißheit werden. Hoffnung und Furcht, beide bleiben in der Seele des Gläubigen. Die Furcht aber entwickelt sich bei zunehmender Liebe zum Akt demütiger Pietät gegen den unermeßlich hohen, aber zugleich auch gütigen Vater.

Die *Glaubensgewißheit* hingegen hat absoluten Charakter. Die Gewißheit des Glaubens in sich liegt darin begründet, daß Gott Seine eigenen Ideen mitteilt und sich und andere nicht täuschen kann [14]. Doch es handelt sich für uns hier um die Gewißheit des Glaubens für den Gläubigen. Die Gewißheit des Glaubens besteht hier darin, daß der Verstand die fehlende Einsicht in den Sachverhalt ergänzt sieht durch die Autorität der Ersten Wahrheit [15]. Der Wille bewegt den Verstand, sich der Autorität Gottes um ihrer Heiligkeit willen, um ihrer Unantastbarkeit willen ehrfurchtsvoll anzuvertrauen. Dadurch aber, daß der Verstand dem Willen folgt, gewinnt er in der Autorität der prima veritas die feste Stütze für seine Gewißheit. Rein vom *Verstand* aus betrachtet, nimmt diese Gewißheit des Glaubens eine Mittelstellung zwischen strengem Wissen und Meinen ein, „est [16] enim magis certa quam opinio et minus quam scientia." Es fehlt die evidente Einsicht in die Lehre, aber es bleibt die Möglichkeit des Schlusses: Gott hat sich in dieser Lehre geoffenbart; Gott kann und will nicht täuschen; also ist diese Lehre wahr. Die Schlußfolgerung über die Wahrheit des Sach-

---

[14] III Sent. d 25, a 2, q 3, i c.

[15] III Sent. d 23, a 1, q 4, i c; Ziesché, Verstand und Wille beim Glaubensakt, S. 76—80.

[16] III Sent. d 23, a 1, q 1 ad 1.

verhaltes würde die Einsicht in den Sachverhalt ersetzen. Tatsächlich aber dürfen wir die Glaubensgewißheit nicht vom Verstande allein aus betrachten. Der Verstand macht tatsächlich diese Schlußfolgerung nicht, sondern er vertraut sich dem Willen an und unterwirft sich der göttlichen Autorität selbst, in der er die Quelle aller Gewißheit anbetet. Der *ganze* Glaubensakt als emotionaler Bekenntnisakt hat absolute Gewißheit. Der Verstand *sieht* die Umkleidung der Lehre mit dem übernatürlichen Lichte. Voraussetzung zu dieser Schau ist, daß die übernatürliche Tugend des Glaubens in der Seele wirkt, und daß der Seelenspiegel klar ist. Letzteres bedeutet normale Erkenntniskraft des Verstandes und sittliche Läuterung, Mitwirkung mit der Gnade, die den Erkenntnisakt dem übernatürlichen Gegenstand anähnelt. Der Wille bewegt unter Einfluß der Glaubensgnade aber frei den Verstand, sich der Autorität Gottes zu unterwerfen. Der Verstand folgt dem Willen.

Der Wille hat also einen entscheidenden Einfluß auf die Erlangung der Glaubensgewißheit in jedem Glaubensakt. Damit ist nun eine andere psychologische Tatsache nicht zu verwechseln. Bonaventura [17] unterscheidet ganz allgemein bei jeder Erkenntnis eine Gewißheit des Erkennens und eine Gewißheit des Festhaltens. Der objektiven Evidenz folgt die subjektive Gewißheit des Erkennens mit innerer Notwendigkeit. Dennoch ist nach dem Wert der Erkenntnis dem Willen die Möglichkeit gegeben, an der Erkenntnis festzuhalten oder nicht. Das Festhalten gibt eine Art Gewißheit des Bekennens. Bonaventura gibt zur Erläuterung das Beispiel: Niemand geht für eine mathematische Formel in den Tod, wohl aber für den Glauben. Die Umklammerung der Heilswahrheit, die liebende Hingabe an Gott schützt den Glauben gegen allen Zweifel, der wegen des Fehlens der Evidenz möglich bleibt, und gegen alle innere oder äußere Abwendung von seiner Wahrheit. Dieses Festhalten ist, wie Ziesché nachweist, eher eine *Folge* des Glaubens als die *Wurzel* des Glaubens, wenn auch der Wille in dem Setzen des Glaubensaktes und im Festhalten an ihm dem gleichen Motiv, der prima Veritas, dem er sich hingibt, folgen kann. Für die folgende Fragestellung ist das scharfe Auseinanderhalten der beiden Willensakte nicht so notwendig, da dieses Festhalten den Willen, der den Verstand zum Glaubensassens anregt, zweifellos unterstützt.

Kann die Gewißheit im Glauben wachsen? Diese Frage ist darum interessant, weil Bonaventura eine absolute Glaubensgewißheit annimmt. Gibt es denn Grade einer Gewißheit? Für die Erkenntnisse des Verstandes meint Bonaventura das bejahen zu müssen. Es gibt,

[17] III Sent. d 23, a 1, q 4, i c.

wie auch Aristoteles lehrt[18], viele Grade der Gewißheit wegen der Schwäche unserer Erkenntniskraft. Absolute Gewißheit geben uns nur einige letzte mathematische Erkenntnisse und die höchsten Denk- und Normprinzipien. Freilich werden an andern Stellen seiner Werke zu diesen absolute Gewißheit vermittelnden Erkenntnissen auch die Erkenntnisse in der evidenten unmittelbaren inneren Erfahrung gezählt. Ob es recht ist, überhaupt von Graden der Gewißheit in der Erkenntnis zu sprechen, soll hier dahingestellt bleiben. Da im Glauben keine Einsicht in den Sachverhalt erreicht wird, ist hier nach Bonaventura durch neue Erkenntnisse, die sich auf die Glaubenswahrheit beziehen, im gewissen Sinne eine Steigerung der Gewißheit möglich. Da aber der Wille einen bedeutenden Einfluß auf den Glaubensakt gewinnt, ist die Gewißheit, auch von der affektiven Seite aus betrachtet, einer Steigerung fähig. Bonaventura sagt daher „concedi[19] potest, quod fides crescit quantum ad certitudinem, tum propter clariorem cognitionem, tum propter maiorem devotionem."

Die Klärung der Erkenntnis kann sich erstens auf Gegenstände erstrecken, die wir mit dem natürlichen Lichte unserer Vernunft erkennen: auf das natürliche Erkennen des Daseins Gottes, das uns zwar angeboren ist, aber durch Überlegungen gefestigt werden kann; auf ein tieferes natürliches Verstehen der Wesenheit Gottes, das durch mannigfaches Nachsinnen erweitert wird. Da jede neue Erkenntnis der Wesenheit Gottes die unbedingte Autorität Gottes neu beleuchtet, folgt auch, daß diese Erkenntnisse der Gewißheit des Glaubens indirekt zugute kommen. Sie bereiten den Glaubensakt vor im Falle, daß der Glaube krank und daher eine Glaubensgewißheit nicht vorhanden ist, weil die Grundlage nicht unerschütterlich festliegt. Die Tatsache der Offenbarung und ihrer authentischen Vermittlung durch die Kirche ist für den im Glauben aufwachsenden Christen nicht Voraussetzung des Glaubens, kann aber doch mit den Mitteln einer natürlich-religiösen Erkenntnis bewiesen werden. Weissagungen, Wunder, die sittliche Heiligkeit Jesu, seiner Jünger, seiner Kirche sind Wege, die Nichtgläubige zum Glauben führen können. Sie können aber auch die Kranken im Glauben stützen und im Glaubensleben fördern, und so die Glaubensgewißheit, die nicht da ist, vorbereiten. Sie können aber auch nach Bonaventura die Glaubensgewißheit, die in den Seelen lebendig ist, festigen, negativ dadurch, daß etwa aufkommende Zweifel schon vor der natürlichen Vernunft verstummen, positiv dadurch, daß der Mensch erkennt, daß die Lehren des Glaubens sich auch vor dem Forum der Vernunft

---

[18] Vgl. Ziesché l. c., S. 76.
[19] III Sent. d 25, a 2, q 3, i c.

behaupten. Diese Einsicht findet im Gefühlsleben der Seele eine Antwort in der Vermehrung der Freude an ihrem Glauben.

Weit wichtiger als *diese natürlichen* Einsichten in die Glaubenswahrheiten und ihre grundlegende Voraussetzung sind die Einsichten der übernatürlich begnadeten Vernunft in den übernatürlichen Inhalt des Glaubens. Da die gläubige Vernunft unter dem Einfluß übernatürlicher Erleuchtungen mit ihren naturgegebenen Erkenntnismitteln immer tiefer in die Geheimnisse des Glaubens eindringt, gewinnt sie Erkenntnisse von den übernatürlichen Wahrheiten, die zwar den Glauben und seine Gewißheit nicht ersetzen, sondern voraussetzen, aber den Glauben nach seiner erkenntnismäßigen Seite immer gewisser machen, da der Mangel an natürlicher Evidenz immer mehr durch eine Annäherung an übernatürliche Evidenz ausgeglichen wird. Diese übernatürliche Evidenz wird zwar im Diesseits nur von *den* Ekstatikern (Moses, Paulus) voll erreicht, die durch ein privilegium speciale begnadet, schon hier auf Erden Gott von Angesicht zu Angesicht sehen durften, aber jede übernatürliche gläubige Erkenntnis nähert sich, wenn auch von weiter Ferne, dem Geheimnis. Verschwiegen darf dabei freilich nicht werden, daß bei jeder Annäherung auch die Unerforschbarkeit des Geheimnisses klarer gesehen wird. Aber neue Erkenntnisse durch die gläubige Vernunft sind nicht zu bezweifeln. Diese Erkenntnisse sind nicht nur tiefere Einsichten in das Dogma und damit an sich Bereicherungen der Glaubensgewißheit nach der erkennenden Seite des Glaubens, sondern können auch als Mittel benutzt werden, dem Glauben in andern den Pfad zu ebnen, ihn zu verteidigen und die Glaubensgewißheit in sich und andern zu stützen; für die Schwachen im Glauben sagt Bonaventura ein Heilmittel, für die Gesunden im Glauben eine Quelle der Ergötzung. Weil die Schwachen im Glauben eine eigentliche Glaubensgewißheit nicht besitzen, da nach Bonaventura die Glaubensgewißheit eine absolute, auf die Autoritas Dei fundierte Gewißheit ist, so können diese rationes ihre Seele nur zu der absoluten Gewißheit disponieren. Bei den Gesunden im Glauben wird die Erkenntnis der wunderbaren Ratschlüsse und Gedanken der prima veritas vertieft und die Freude am Glauben erhöht. Damit ist die Gewißheit sowohl nach der intellektiven als affektiven Seite gesteigert. Nach der intellektiven Seite hat Bonaventura die Gewißheit im Johanneskommentar zusammenfassend sehr klar beschrieben. „Quadruplex [20] est certitudo scilicet *demonstrationis, auctoritatis, internae illuminationis* et *exterioris* persuasionis. *Prima* certitudo est, cui resisti non potest; in illa *cogitur* homo assentire velit, nolit; et ideo talis certitudo, ubi dominatur, evacuat fidem. *Alia* est certitudo *auctoritatis* et

[20] In Joann. Prooem., n. 10.

haec fidem generat. — — *Tertia* est certitudo *illuminationis interioris* et haec fidem *perficit* et *consummat*. *Quarta* est *persuasionis*, quando homo fidelis rationes assignat congruentiae et efficaciae, ut quod credit intelligat; et haec certitudo fidem *consequitur*. Nam rationes huiusmodi fideli sunt optimae et efficaces, infideli vero prorsus inutiles et infirmae." Vom Nichtgläubigen wird zum wenigsten eine religiös-sittliche Bereitschaft zum Glauben verlangt, sollen diese Gründe ihn zum Glauben führen.

Wir sahen, daß in aller übernatürlichen Erkenntnis der *Wille* eine hervorragende Rolle spielt. Baut doch jede gläubige Spekulation auf dem Glauben auf, der selbst nach Bonaventura als Akt ein konstitutives Element im Willen besitzt, als Habitus auch dem *Willen* eigen ist. Die gläubige Erkenntnis ist ein Akt frommen Bekenntnisses zu Gott. Diesem Akt der Gottesverehrung entschleiern sich die Geheimnisse in neuer und tiefer Weise. Das heiligmäßige Leben eröffnet dem aus dem Glauben handelnden Christen eine neue Quelle von Gewißheit. Die Wahrheit erweist sich in ihrer übernatürlichen realen Wirkung der Heiligung als Wahrheit. Die Möglichkeiten des noch Zweifeln-Könnens schwinden mehr und mehr. Noch stärker ist die Bedeutung der scientia sapida für die Gewißheit. Die Liebe wird einerseits so stark mit Gott verbunden, daß sie nimmer von Gott lassen will, anderseits eröffnet sie Erkenntnisfähigkeiten neu, die fünf geistigen Sinne, die unmittelbar die beseligenden Wirkungen der Gnade erfahren. In der mystischen Einigung steht der Verstand unmittelbar vor dem evidenten Schauen des geheimnisvollen Gottes selbst. Er sieht freilich, von der Überfülle des Lichtes geblendet, Gott nicht, aber er sieht genug, um der unermeßlichen Erhabenheit seines Gottes gewiß zu sein. Die Liebe findet die Einigung mit Gott. Die von ihr geweckten Sinne des gustus und tactus erfahren in unmittelbarer Erfahrungsgewißheit diese Berührung mit Gott in der überströmenden Fülle göttlicher Beseligung.

Wir verstehen daher, daß nach Bonaventura die maior devotio die Gewißheit erhöht. Einerseits führt sie den Verstand zu tieferen Einsichten und erschließt die inneren Sinne und befähigt sie zu beseligenden Erfahrungen, anderseits verbindet sie den Willen enger und enger mit Gott. Die Hingabe an die prima Veritas im Glaubensakt selbst wird lebhafter, kräftiger. Die Liebe treibt den Verstand zu immer neuer Erkenntnis des geliebten Gegenstandes. Durch das pietätvolle Liebesbekenntnis werden die persönlichen Liebesbeziehungen enger. Durch das Opferleben für Gott in der vita sancta wird das Band immer fester verknüpft. In den beseligenden Erfahrungen aber der vita sapida und der mystischen Einigung wird das Band so eng, daß nichts mehr die Seele von Gott trennen kann. Gott, als Heil der Seele, wird mit dem amor complacentiae so fest um-

schlungen, daß die Seele von diesem Gut nicht mehr läßt; Gott, als der Heilige in sich, wird in dem amor amicitiae so innig geliebt, daß nichts die Seele von dieser Freundschaft trennt. Mit der Liebe wächst die Hoffnung in Demut. Auch die Heilsgewißheit, soweit sie auf Erden erreichbar ist, stützt und festigt die Glaubensgewißheit.

Trotz allem aber gewinnen wir ein falsches Bild von der Auffassung Bonaventuras, wenn wir meinten, der Glaube sei in seiner Gewißheit von dieser Weitung der übernatürlichen Erkenntnisse und von der Erhöhung der Liebe wesensgesetzmäßig abhängig; kennt doch Bonaventura auch die fides informis, einen Glauben ohne Formierung durch die übernatürliche Tugend der Liebe. Auch diese fides informis hat ihre absolute Gewißheit. Die Glaubensgewißheit ist grundsätzlich auf sich selbst gestellt. Bonaventura zitiert zustimmend die Worte Hugos: „Secundum[21] incrementa fidei diversa genera hominum inveniuntur. Quidam enim fideles sunt, *qui sola pietate credere eligunt,* sed utrum credendum sit vel non credendum, ratione non comprehendunt. Alii vero ratione approbant quod fide iam credunt. Alii vero quod fide credunt et ratione approbant purificatae mentis intelligentia experiuntur. (Hugo wörtlich: Alii puritate cordis et munda conscientia interius iam gustare incipiunt quod fide credunt.) In primis *sola fides* facit electionem; in secundis ratio *adiungit approbationem;* in tertiis puritas intelligentiae *apprehendit* certitudinem."

Schluß.

Wir möchten in diesem Schlußabschnitt einige wesentliche Ergebnisse noch einmal zusammenfassen[1]. Wenden wir uns dem Aufbau der einzelnen Erkenntnisweisen zu, so scheint sich die bekannte Stufenordnung zu ergeben: Philosophie, Glaube, Theologie, Erkenntnis durch die Gaben des hl. Geistes. Doch sind Philosophie und Theologie bei Bonaventura nicht so einfach eingeordnet. Die *Theologie* wird nur ganz unvollkommen bearbeitet, wenn sie sich der Erleuchtung durch die Gaben des hl. Geistes nicht öffnet. Theologie ist recht eigentlich scientia pia[2] und steigt zur sapientia empor. Die gesamte wissenschaftliche Arbeit des Theologen ist ein Bekenntnis zum ens piissi-

---

[21] III Sent. d 25, a 2, q 3, i c; Hugo de Sacram I, p. 10, c. 4.

[1] Siehe jetzt Gilson, Bonaventure etc. passim, bes. S. 88—118.

[2] Vgl. II. Teil, § 3, n. 5, ferner Breviloquium Prolog. § 6, Schluß; p. 1, c. 1; II Sent. d 30, a 1, q 1 Observatio notanda; de Donis, Sp. S. Col. 4, c. 13ff.; in Sap., c. 1, v. 1; in Ecclesiasten, c. 6, v. 9, q 2 ad 2f.;

mum und eine Liebesbewegung zum höchsten Gut, in dem die Seele Ruhe und Ergötzung findet. Durch die Erleuchtung des hl. Geistes überwindet der Theologe die sittlichen Gefahren der Neugierde, des Stolzes, die der wissenschaftlichen Arbeit als solcher drohen. Die theologische Wissenschaft ist daher scientia sancta. Da sie aber in die tiefsten Geheimnisse spekulativ eindringen soll, kann sie auch der Gabe des Verstandes nicht entraten. Ohne Erleuchtung durch die dona Spiritus Sancti würde die theologische Wissenschaft zweifellos in die Irre gehen.

Ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Theologie und den Gaben des hl. Geistes besteht zwischen *Philosophie* und *Glauben*. Schon rein theoretisch betrachtet findet die Philosophie ihre notwendige Ergänzung im Glauben, kommt ohne Glauben nicht zum Ziel[3]. Es gibt eine Philosophie, die vom Glauben entfernt und eine Philosophie, die zum Glauben führt, eine verkehrte, und eine rechte Philosophie. Aristoteles' Denken mußte nach Bonaventura notwendig in die Irre gehen, weil er den Erklärungsgrund der Dinge *in ihnen selbst* suchte, weil er keine Vermittlung zwischen Gott und Welt anerkannte. So leugnete er die Ideenlehre, die Vorsehung Gottes, die Hinführung der Menschheit zur Glückseligkeit in Gott. Aus dieser Grundeinstellung, die die Dinge in sich selbst losgelöst von Gott betrachtet, ergibt sich die Fülle aller Irrtümer, die die christliche Welt bedrohen. Hinter Averroes steht als der wahre Feind des christlichen Denkens Artistoteles. In vielen Einzelfragen, die des Menschen Beziehungen zur Außenwelt aufhellen, in Einzelfragen der Erkenntnislehre, Physik und Psychologie zeigt Bonaventura hohe Bewunderung vor dem Genius des Stagiriten, aber zur aristotelischen Grundeinstellung weiß sich Bonaventura im Gegensatz; darum bekämpft er die Annäherung seiner Zeitgenossen Albert und Thomas an diese empirisch-induktive Philosophie nicht aus konservativem Dogmatismus, sondern aus einer klar bewußten Gegenhaltung.

Aber auch die Vertreter der rechten Philosophie[4], Plato et nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius sectae academicae,

---

I Sent. Prooem. q 2. Zur Methode der Theologie hat sich Bonaventura mehrfach geäußert, am ausführlichsten im Prooemium des ersten Buches seines Sentenzenkommentars, q 1, n. 2 und in Hexaemeron Col. 19, n. 6ff.; vgl. auch Reductio artium; Itin.; Hexaemeron Col. 17, n. 24; Epistola de tribus quaestionibus, n. 12f., tom. VIII, S. 335f.; ferner Lemmens, L., Der hl. Bonaventura, Kempten-München 1909, S. 30 bis 45.

[3] Vgl. in Joann. prooem., n. 11; in Sap. XIV, v. 3; II Sent. d 30, a 1, q 1 Observatio notanda; vor allem aber Hexaemeron Col. 6, n. 1—5; Col. 7, n. 1—15; Col. 18, n. 41f.; de Donis Sp. Si. Col. IV, n. 12.

[4] Hexaem. Col. VII, n. 3; vgl. Col. VI, n. 6 und die in Anmerkung 3 angegebenen Texte.

zeigen die Unzulänglichkeit der Philosophie. Sie lehren die urbildenden Ideen und die Vorsehung Gottes, und dennoch enden auch sie in Irrgängen, da sie die Glückseligkeit des Menschen in Gott nicht zeigen. Mit innerer Folgerichtigkeit treibt die Philosophie selbst zum Glauben, wenn sie die Lehre vom Einen Gott, von Gott als causa exemplaris und von der göttlichen Vorsehung erreicht hat. Denn Gott ist nicht einpersönlich, sondern dreipersönlich[5]. Diese Erkenntnis aber vermittelt nur der Glaube. Aber auch die Ethik bleibt im Dunkeln, wenn sie nicht erkennt, daß die Natur des Menschen, wie sie tatsächlich ist, für das Übernatürliche und den Glauben daran veranlagt ist, daß sie in eine Erbsünde gefallen ist usw.

Aber auch praktisch ist der Weg der Philosophie ohne übernatürliche Führung unzulänglich. Hierin berührt sich die philosophische Arbeit mit der theologischen. In der Theologie aber sind die aller wissenschaftlichen Arbeit drohenden sittlichen Gefahren zu überwinden, weil sie den Glauben voraussetzt. Der Philosophie aber, die mit dem Glauben nicht verbunden ist, fehlt dieses Korrektiv. Die Neugierde zieht den Wissenschaftler in ihren Bann. Der Grund dieser Einstellung ist Mangel an pietas, an devotio. „Curiosus[6] devotionem non habet." „Jedwedes[7] Ding hat nach jeder beliebigen Eigenschaft betrachtet die Regel der Weisheit und zeigt die göttliche Weisheit. Wer alle Eigenschaften kennen würde, würde jene Weisheit offenbar schauen. — — Wer aber in neugieriger Untersuchung der Geschöpfe an die Untersuchung der Weisheit selbst herangeht, entfernt sich immer mehr von ihr." „Curiositas[8] vero est intellectus humani libidinosa prostitutio, passim quamlibet veritatem amplexans et cum ea adulterans, quia sola prima veritas est sponsa." „Sapientia[9] autem est supra tamquam nobilis; sed scientia *infra*, at videtur homini pulcra, et ideo vult sibi coniungi et inclinatur anima ad scibilia et sensibilia et vult ea cognoscere et cognita experiri et per consequens eis uniri. Et ita enervatur ut Salomon, qui voluit omnia scire." Die Neugierde dringt auch in die theologische Wissenschaft ein. Sie wird dem Forscher dann zum Selbstzweck und durchbricht damit die Schranken der pietas[10].

Eine weitere Gefahr ist die *Überhebung*. „Scientia inflat." „Ist[11] die Wissenschaft verbunden mit der Liebe, dann ist sie kein Weg zur Aufblähung, sondern viel eher zur Rechtheit, Erbauung und Demut. Aus der Erkenntnis seiner selbst und Gottes erwächst die

[5] Vgl. die Ausführungen über Wissen und Glauben oben II 1.
[6] Hexaem. Col. 1, n. 8; in Ecclesiasten, c. 7, v. 20, q 2.
[7] Hexaem. Col. 2, n. 21.
[8] In Ecclesiasten, c. 1, v. 13.
[9] Hexaem. Col. 19, n. 3.
[10] In Ecclesiasten, c. 7, v. 24, q 1 resp.
[11] III Sent. d 15, a 2, q 1 ad 4.

Vollendung der Demut." Wenn[12] aber der Mensch seine Freude im neugierigen Studium findet, will er nur wissen. Daraus erwächst die Überhebung der Eitelkeit, die darin liegt, daß er andere verachtet. Daraus folgt der Unfriede der *Streitsucht*, weil er sich verachtet glaubt, wenn ihm jemand widerspricht. Er ist immer in Kampfbereitschaft gegen diejenigen, die ihm widersprechen." Als vierte Gefahr nennt Bonaventura gelegentlich die Gewinnsucht.

Wohl hat Bonaventura den Unterschied zwischen Philosophie und Glauben in aller Klarheit gesehen, aber er leugnet, daß die Philosophie ihre eigenste Aufgabe ohne übernatürliche Unterstützung durch Glaube und Tugend lösen kann. So geht Philosophie zwar dem Glauben voran, aber sie setzt ihn auch wiederum voraus. Es handelt sich hier nicht um ein unklares Hin- und Herschwanken bei Bonaventura, sondern um eine grundsätzliche wohlüberlegte Lösung. Im Wesen der Philosophie selbst liegt ein Hinaustreiben über sich selbst zu einer übernatürlichen Erhöhung im Glauben, die erst durch die Einstrahlung der Gabe des Verstandes in der gläubigen Metaphysik ihre Vollendung findet.

Wir sehen, daß Bonaventura zwischen rechter Philosophie und natürlicher religiöser Erkenntnis keinen grundsätzlichen Unterschied machen konnte. Die *rechte* Philosophie ist wesentlich Metaphysik, und zwar die Metaphysik des Exemplarismus. Die gesamte natürlich-religiöse Erkenntnis ist bei Bonaventura vom Exemplarismus und Symbolismus durchdrungen. Die rechte Philosophie mündet folgerichtig im Glauben, ist in ihrem innersten Kern auf übernatürliche Erkenntnis hingeordnet, ohne sie aus sich je erreichen zu können. Sie ist darum im Kern religiös.

Die religiöse Erkenntnis ist auf Selbstmitteilung des Gegenstandes angewiesen. Dieses Offenbarwerden ist Abbildung des dreieinigen Gottes in der Schöpfung, in der Seele, in der angeborenen Gottesidee, in der übernatürlichen Lehre, in der Gnade, im Corpus Christi mysticum. All diese Spiegelungen sind Rückspiegelungen zum Urbild. Sie bereiten das geistige Sehen zum Schauen des Gegenstandes in seiner Wesenheit, das im Jenseits vollendet, im Diesseits in der Ekstase teilweise vorweggenommen wird. Der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Abbildung der göttlichen Wesenheit liegt vom mitteilenden Gegenstand aus gesehen in Notwendigkeit und Freiheit. Gott *kann nur* nach seinem Ebenbilde schaffen und alles Geschaffene zu Seiner Urgüte zurücklenken. Darüber hinaus aber kann Gott in *freier* Güte die ebenbildliche Kreatur zur deiformitas ausbilden und zu vollendeter Seligkeit durch die vollkommene Enthüllung Seiner geheimnisvollen Wesenheit führen.

[12] Hexaem. Col. 18, n. 3; vgl. de donis Sp. Si. Col. 4, n. 12 u. 23. Bonaventura zitiert hier St. Bernard in Cantic. serm. 36, n. 3.

Dem *Wesen* nach ist also die übernatürliche Offenbarung und Heilslenkung eine unvergleichlich höhere Mitteilung und Führung als die natürliche, aber sie ist grundsätzlich Vollendung der natürlichen, sie schaltet die natürliche nicht aus, noch wirkt sie ihr so entgegen, daß sie sie gänzlich aufhebt[13].

Das Offenbarwerden ist nicht nur Spiegelung und Rückspiegelung, sondern teilt auch die Kraft mit, in den Bildern das fontale principium, das Urbild und Endziel irgendwie zu entdecken und sich von den Dingen zum Urbild emportragen zu lassen. Natürliche und übernatürliche Krafteinströmungen Gottes wirken in der Seele einheitlich zusammen, sich ergänzend und stützend. Das lumen inditum wird gestärkt durch das lumen aeternum in jeder natürlichen Gewißheitserkenntnis, erhöht durch das lumen infusum in der übernatürlichen Erkenntnis. Die natürliche Liebe begleitet und führt die Erkenntnis als gottgegebene Grundrichtung. Die theologischen Tugenden Hoffnung und Liebe erhöhen und beflügeln die natürliche Liebesbewegung. Vom mitteilenden Gott aus gesehen, liegt der Unterschied auch hier in der Notwendigkeit natürlicher Krafteinflößung und der Freiheit übernatürlicher Begnadung. Dem Inhalte nach ist Gnadeneinwirkung eine wesentliche Erhöhung, Stärkung, Vollendung des natürlichen Einflusses Gottes auf die Seele.

Wenden wir uns Bonaventuras Lösung der Frage zu, wie nun der Mensch die göttlichen Mitteilungen erkennt, so lassen sich zwei Anschauungen bei ihm deutlich unterscheiden. Einmal betrachtet Bonaventura den Menschen als das Objekt, in dem sich das All spiegelt, als das Objekt, das in dem großen Prozeß der Heimwanderung zu Gott eine Mittelstellung im All einnimmt. Anderseits wieder betrachtet Bonaventura die persönlichen Beziehungen vom Menschen zu Gott, von Subjekt zu Subjekt. Beide Anschauungsweisen kreuzen sich vielfach, doch heben sie sich klar voneinander ab.

Wenden wir uns der religiös-spekulativen Betrachtung zu, so sehen wir hier das Problem der Bildung, der Bildwerdung in schlichter und tiefer Weise behandelt . Gleiches kann nur Gleiches erkennen. Bildwerdung der Seele ist zugleich Entfaltung der Kraft, das Sein nach seiner Wesenheit zu erkennen. Der maior mundus spiegelt sich im minor mundus. Dadurch gewinnt die Seele ihre Mittelstellung im All. Gott spiegelt sich in der gottesbildgewordenen Seele. Dadurch aber erreicht die Seele ihr Ziel auf ihrer Heimwärtswanderung zu Gott. Das Gottesbildwerden ist immer höhere participatio bonitatis Dei und immer höhere Steigerung erkennender Kraft.

[13] Auch dort, wo die Übernatur der Natur entgegenzuwirken scheint, wird die Natur in vollkommenerer Form zurückgenommen; so das Vertrauen in die Verstandesgründe nach der Glaubensunterwerfung; die Liebe zu sich selbst in der vollen Hingabe des amor amicitiae an Gott.

Der Prozeß der Bildwerdung vollzieht sich gemäß dem Urbilde als *Vereinfachung, Vereinheitlichung, Vergeistigung* der Seele. Die erkennende Kraft konzentriert sich auf die höchste Idee und löst sich aus der Abhängigkeit von allen geschaffenen Spiegelbildern Gottes, von sinnlicher Erfahrung, vom schlußfolgernden Denken, von unmittelbarer Selbstbeschauung. Die erkennende Seele biegt sich auf sich selbst zurück, zu ihrem Seelengrund und wird ganz einfach. Ganz parallel erfolgt die Vereinfachung, Vereinheitlichung, Vergeistigung, Loslösung, Zurückbiegung der Seele in ihrem affektiven Vermögen. Dadurch gewinnt die Seele einmal die Kraft der Sursum actio in Erkenntnis und Liebe ihrem Ziel entgegen, anderseits die konzentrierte Kraft, das ens simplicissimum unum zu erkennen und liebend zu umfangen. Ist die Uniformitas der Seele erreicht, so ist sie imstande, Gottes unermeßliche Fülle in ihrer endlich beschränkten Art zu spiegeln, zu erkennen, liebend aufzunehmen. In Gottes unitas und simplicitas liegt die omniformitas begründet, die Ausdruckskraft für die unendlich vielen möglichen Welten, die Ausdruckskraft für die multiformitas der geschaffenen Welt. Das ens bonum unum und simplicissimum spiegelt sich in der Ordnung der Welt als Weisheit, Rechtheit, Schönheit. Die Seele ist nun in der Vereinfachung und Vereinheitlichung ihres Gott nachbildenden Seins zu einem klaren Spiegel der Weisheit, Rechtheit, Schönheit, Güte Gottes und der Gotteswelt geworden. Durch die Vereinfachung wurde sie selber weise, recht, schön. Sie umspannt jetzt in Erkenntnis und Liebe die unendlich ausdrucksfähige Uniformitas Dei, die Weisheit, Rechtheit, Schönheit Gottes, soweit Gott sich der begrenzten Seele in Natur und Offenbarung entschleiert. Durch die Vereinfachung wird also auch eine *Weitung* der Seele gewonnen. Diese Weitung ist nun nicht mehr Zersplitterung, Ablenkung, sondern Weitung aus der Einheit, Vereinfachung und Vergeistigung. Weisheit, Güte, Schönheit sind Einheit in Vielheit.

Wir sehen, wie innig sich Natur und Übernatur verschwistern, wie wenig sich natürliche und übernatürliche Erkenntnis und Wertung in dieser religiös spekulativen Anschauung trennen lassen. Dem Glauben kommt gewiß eine wichtige Bedeutung zu. Er macht die übernatürliche Erhöhung der Erkenntnis, die Einsicht in die übernatürlichen Mysterien erst möglich. Er ist conditio sine qua non des vollendeten Bildungsprozesses, aber auch nicht mehr. Er ist *Eine,* gewiß unbedingt notwendige, Erleuchtung, in diesem Ring natürlicher und übernatürlicher Erleuchtungen. Es steigt ein großartiges christlich-neuplatonisches Weltbild und Seelenbild vor uns auf. In einseitiger Überspannung konnte diese Spekulation der Religiosität gefährlich werden. Die Gefahr ist bei Bonaventura durch die zweite Auffassung religiöser Erkenntnis überwunden.

Die psychologische Voraussetzung zu diesem neuplatonisch-christlichen Bilde ist die Anschauung von der Einheit der Seele und ihrer Vermögen. Die Vermögen sind freilich unterschieden, aber doch wesensverbunden dadurch, daß sie der Seele innerwesentlich sind, nicht als die Komponenten des seelischen Seins, wohl aber als mitwesentliches seelisches Sein. Sie wirken mit den göttlichen Einflüssen gemeinsam mit an dem Bildwerden der Seele. Die Bildung vollzieht sich in der Seele und in den Vermögen in innerer Einheit. Bildwerden der Vermögen ist Bildwerden der Seele. Bildung des einen Vermögens ist Bildung des andern. In der Vermögenslehre selbst kommt Bonaventura hier mit dem aristotelischen Schema Verstand und Wille aus. Wille als actio motus wird streng von Wille als passio unterschieden, ohne daß ein getrenntes Vermögen des Gefühls angenommen wird. Das „Gefühl" tritt überhaupt in dieser Spekulation zurück.

Auch in der Lehre von der Erkenntnis selbst ist Aristoteles' Einfluß unverkennbar. Die Bildung der species in der Seele in aller durch äußere Erfahrung gewonnenen Erkenntnis, der Abstraktionsprozeß durch den Intellectus agens, der Unterschied von spekulativer und praktischer Vernunft wird ganz nach Aristoteles entwickelt. In natürlicher und übernatürlicher religiöser Erkenntnis ist das schlußfolgernde Zurückgehen auf die Prinzipien von großer Bedeutung. Aber wir sahen, daß sich Bonaventura in der Erklärung der absoluten Gewißheit des schlußfolgernden Denkens, des Urteilens und Beurteilens, der Wesensschau in scharfen Gegensatz zu Aristoteles stellt. Seine Lehre von der Berührung der Ideenwelt hat vielmehr enge Beziehungen zu platonischen Grundanschauungen. Aber auch darüber hinaus ist es klar, daß Bonaventuras religiöse Erkenntnislehre sich in der oben gezeichneten Spekulation keineswegs in die aristotelische Erkenntnislehre pressen läßt. Bonaventuras religiöse Erkenntnis ist hier wesentlich Kontemplation, nicht schlußfolgerndes Zurückgehen auf Prinzipien, obschon dieses als Vorstufe nicht grundsätzlich ausgeschaltet sein soll. Bonaventuras Denken ist viel zu reich, als daß er auf dieses wichtige Mittel der Bereicherung natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis hätte verzichten wollen. Auch das schlußfolgernde Denken ist gotgegebene Kraft, die zu Gott zurückführt.

Aber schon die religiöse Beschauung der Außenwelt läßt sich nicht mit der aristotelischen Erkenntnislehre restlos erklären. Die Entstehung des Abbildes in der Seele ist aristotelisch gedacht, aber die Hinführung zu Gott hin ist nicht aristotelisch. Nicht nur durch die Schlußfolgerung auf die causa efficiens und finalis gelangt Bonaventura durch die Dinge zu Gott; es spiegelt sich vielmehr in den Dingen ihr aus-Gott-sein, ihr Bild-Gottes-sein, ihr für-Gott-sein. In ihrer Kraft, Schönheit und Rechtheit offenbart sich ein

Zurückdeuten auf die Idee der unendlichen Kraft, Schönheit und Rechtheit, die in den Dingen aufleuchtet, wenn wir unsere Erkenntnis *forttragen lassen*, wenn wir uns in religiös-spekulativer oder -ästhetischer oder -ethischer Beschauung der Führung der Dinge anvertrauen. Die Gottesidee wird nicht von uns erschlossen, sie wird uns gezeigt, sie leuchtet durch die Dinge der Außenwelt hindurch vor uns auf. Und wir betrachten anderseits die Dinge nicht in sich selbst, wie Aristoteles, sondern in ihrer Beziehung zu ihrem Urgrund, Urbild und Endziel.

Mit aller Energie wendet sich Bonaventura gegen die bekannte mittelalterliche These der Aristoteliker „nihil est in intellectu quod non prius est in sensu." Der Selbstbetrachtung der Seele fehlt jede species, die durch Abstraktion gewonnen ist. Wohl informiert alles Innerseelische den Verstand, aber Wirklichkeit und Bild sind hier identisch. In der religiösen Selbstbetrachtung leuchtet die Idee des dreieinigen Gottes klar und tief in der Seele auf. Freilich genügt nicht das angeborene Erkenntnislicht, auch nicht die Berührung der ars aeterna, die jede gewisse Erkenntnis erst ermöglicht. Die Seele muß überflutet werden von dem Gnadenlicht des Glaubens und den dona Spiritus sancti. Dann aber sieht die Erkenntnis in der begnadeten Seele das himmlische Mysterium sich spiegeln in einer Klarheit, Schönheit und Güte, die den Mystiker Bonaventura zur ekstatischen Einigung mit Gott emporreißen konnte. Das schlußfolgernde Denken tritt zurück. Auch hier ist wesentlich das Schauen und ein vertrauensvolles Sich-führen-Lassen zu den urbildenden Ideen, die in der Seele aufleuchten.

Wenden wir uns unmittelbar Gott zu in dem Zustande seelischer Einfachheit, so schauen wir die Gottesidee, die uns angeboren ist, in großer Klarheit. All das, was wir in der religiösen Beschauung der Außenwelt und Innenwelt mit Hilfe der natürlichen und übernatürlichen Lichteinflüsse gesehen haben, vereinigt sich hier in einem Brennpunkt. Wir sind durch den Weg über Außenwelt und Innenwelt hellsehend geworden, um nun die Idee der *Einen* Wesenheit Gottes und Seiner allerheiligsten Dreipersönlichkeit im Gnadenlichte zu schauen. Die Idee Gottes, die als *irgendeine* Idee von Gott als dem summum bonum uns angeboren ist, leuchtet uns vom natürlichen und übernatürlichen Lichte überstrahlt, in ihrer Fülle entgegen.

Ohne Frage ist die religiöse Erkenntnis hier dem platonischen Schauen nahe verwandt. Die Auffassung der Idee als reale Spiegelung realen Seins ist christlicher Platonismus. Das Schauen ist von Liebe gelenkt, wie bei Plato. Zudem ist das Schauen wesentlich nicht nur Schauen einer Idee des Seins, sondern immer auch Schauen des Wertes, der sich in der Gottesidee offenbart. Seins- und Wert-

erkenntnis hat Bonaventura darum nicht klar geschieden, weil ihm Sein immer wertbehaftet ist; wertloses Sein ist für ihn kein Sein. Alle Erkenntnis ist folgerichtig nicht auf Wahrheit, sondern auf Weisheit gerichtet, nicht auf die Wirklichkeit, losgelöst vom Wert, sondern auf die Wirklichkeit in ihren Beziehungen zur quellhaften Fülle, zum Urbild, zur Urrechtheit des guten Seins. Das Schauen ist also Sehen der Idee werterfüllten Seins in der Außenwelt, unmittelbares Sehen des werterfüllten Innern, und ein liebendes, vertrauendes Sichführenlassen zu der Idee, die alle Wertfülle umschließt. Diese Idee offenbart sich in Außen- und Innenwelt. Wir brauchen uns nur hinführen zu lassen, dann steht sie klar vor uns. Am tiefsten aber offenbart sie sich uns, wenn wir uns zurückbiegen auf unser Innerstes, wo sie uns als summum *bonum* in der Klarheit und dem Reichtum des Gnadenlichtes entgegenstrahlt.

Bonaventura sieht grundsätzlich jeden Wert, den der Weisheit, Schönheit, Rechtheit in seiner Wesensbeziehung zum summum bonum. Jede Erkenntnis einer recht gerichteten Philosophie dringt zur Idee Gottes hindurch. Das gleiche gilt von der recht gerichteten ästhetischen und ethischen Wertung. Bei der außergewöhnlichen spekulativen Begabung Bonaventuras aber lag bei ihm die Gefahr nahe, die metaphysische oder ästhetische Kontemplation zu überspannen.

Doch neben der *christlich-platonischen* Seelenhaltung, die zum Schauen einer *natürlichen und übernatürlichen* Welt der Ordnung, Schönheit und Güte führt, an der die Liebe sich ergötzt, in der der Eros des Erkennens und Wertens zur Ruhe kommt, findet sich bei Bonaventura eine zweite ursprünglich christliche Haltung, die aus Glauben, Hoffen, Lieben, aus Ehrfurcht und Demut geboren, die allerpersönlichsten Beziehungen zu Gott findet. In diesem Zusammenhange erscheint der Glaube als der Urakt aller religiösen Erkenntnis. Vor diese Erkenntnis tritt Gott als die „terribilis maiestas" und „desiderabilis dulcedo" zugleich. Dieser Erkenntnis entschleiert sich Gott als furchtbarer Richter und als beseligendes Heil der Seele. Die ganze religiöse Erkenntnis ist pietätvolles Bekenntnis zu Gottes heiliger Vaterautorität und Vatergüte. Die Einheit der Seelenvermögen und der Seele ist streng durchgeführt. Zwar bleiben die Vermögen unterschieden, aber der Habitus des Glaubens übergreift die Vermögen Verstand und Wille, da er Erkenntnis und Bekenntnis zugleich ist. Mit dem Glauben gehen die Willensbewegungen der Furcht und Demut eine enge Verbindung ein. Der Glaube ist wesentlich ein Akt des Gehorsams gegen Gott. Verbindet sich die Hoffnung mit ihm, so erfaßt der Gläubige in Vertrauen und Erwartung das Glaubensgut als Heilsgut. Das Bekenntnis des gläubigen Hoffens ist ein Bekenntnis zum Heilsgott, der die eigene Seele retten wird.

Durch die Liebe aber wird Gott erst ganz als das beseligende Gut erschlossen und umklammert. Durch die Liebe wird aber auch die einseitige Beziehung auf das eigene Heil überwunden. Dem von Liebe erfüllten Glauben erscheint Gott als der Liebenswerte in sich. Der amor amicitiae bekennt sich zu Gott in ganzer Hingabe der Seele und sieht in Gott das Heil aller Seelen.

Der liebeerfüllte Glaube sieht in der Illumination des Glaubens Gottes freigebige Gnade und in jeder Erweiterung und Vertiefung der Einsicht in die Mysterien Gottes persönliches Eingreifen und Führen. In der Heiligung der Seele, deren Rechtmachung er in sich erfährt, sieht er den heiligenden Einfluß göttlicher Gnade; im Leid erkennt er Gottes strafende und erprobende Güte. Im Gebete verkehrt er ganz persönlich mit Gott. Er erkennt Gottes mahnende, führende, lobende, tadelnde, versprechende Stimme. Diese Erkenntnis findet ihre Grundlage *durchaus in dem Glauben.* Die Steigerung seines religiösen und sittlichen Lebens, die der Mensch durch unmittelbare Innenschau erkennt, erweist sich seiner demütigen Erkenntnis nicht als eigenes Werk, seinem Glauben als Gottestat. Wir haben in all diesen Erfahrungen, die wir hier nur kurz andeuten können, einen sehr komplizierten Erkenntnisakt vor uns, der sich in die aristotelische Erkenntnislehre nicht eingliedern läßt. Der Grundakt, der Glaube selbst, ist ein Erkenntnisakt, der in seiner Zusammensetzung aus Erkenntnis und Wille dem Aristoles fremd war. Dieser Grundakt wird durch die verschiedensten Willensbewegungen, durch Furcht, Ehrfurcht, Hoffnung, Liebe qualitativ in mannigfachster Weise bestimmt. Diesem Erkenntnisakt ist die Erkenntnis der persönlichen Einwirkung Gottes auf Welt und Seele möglich. Auch das passive Gefühlsleben begleitet in reichster Weise diesen komplexen Erkenntnisakt. So nimmt die ganze Seele im liebenden Glauben Stellung zu ihrem Gott.

War es aber Bonaventura immer noch möglich, in der Analyse dieses Aktes mit den Grundvermögen des Aristoteles: Intelligenz und Wille als motus und passio auszukommen, so sprengt er völlig das aristotelische Schema in seiner Lehre von den fünf geistigen Sinnen. Der Mensch besaß diese seelischen Kräfte von Anfang an. Infolge der Erbsünde wurden sie verschüttet. Die übernatürliche Liebe erweckt sie zu neuem Leben. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Arten höchster geistiger Erkenntnis nach Bonaventura. Die natürliche gewisse Erkenntnis berührt in der ars aeterna Gott selbst, sieht aber Gott nicht in der Fülle Seiner Wesenheit, sondern sieht nur eine bestimmte Urregel oder Uridee in ihrer Umkleidung mit dem Absolutheitscharakter. Im Glaubensakt ist die Wahrheit von *übernatürlichem,* aber geschaffenem Lichte umflossen. Der Verstand sieht in übernatürlicher Erleuchtung nur so viel, daß er gewiß ist,

diese Lehre kommt von Gott der prima veritas. Die folgenden Illuminationen der Gaben des heiligen Geistes erhöhen und erweitern die übernatürliche Erkenntniskraft der übernatürlich erleuchteten Vernunft. Alle natürlichen Erkenntnismittel des Menschen werden in diese übernatürliche Erleuchtung hineingezogen. Das Eindringen in die Mysterien, die Erweiterung seiner Erkenntnisse von Gott und göttlichen Dingen ist dem Menschen wohl bewußt. Er hat Freude an diesen Erkenntnissen, und er sieht durch seinen lieberfüllten *Glauben,* daß Gott mit ihm ist durch Seine Gnadenwirkung, aber diese Gnadenwirkung tritt nicht unmittelbar als Gnadenwirkung in sein Bewußtsein. Ähnlich ist es bei den Wirkungen der Gnade im Gebet, im Sakramentenempfang, in aktiver Liebestätigkeit. Der Mensch erfährt die Lebenserhöhung, aber er erfährt nicht unmittelbar die Gnade als göttliche Gabe, sieht vielmehr *im Glauben* die Auswirkungen der Gnade als Liebeswirken Gottes in der Seele. Ganz anders in der religiösen Erfahrung durch die fünf geistigen Sinne. Hier wird die Wertqualität des Heiligen unmittelbar erkannt, und zwar in ihrer beseligenden Wirkung. Die fünf geistigen Sinne werden von der Eigenschaft des Heiligen, die den übernatürlichen göttlichen Einstrahlungen und Gnaden anhaftet, unmittelbar informiert, wie die äußeren Sinne nach dem naiven Realismus des Mittelalters von Farbe und Klang berührt werden. Daß Gott mit ihr in Beziehung steht, weiß die Seele durch den Glauben. Wie beseligend aber Gottes Wirken ist, erfährt sie jetzt unmittelbar. Zur Vollendung gelangt diese Erfahrungserkenntnis in der mystischen Einigung, wo die Seele nicht geschaffene göttliche Einflüsse unmittelbar als solche erfährt, sondern im innigen Liebeskontakt Gottes heiligste Wesenheit selbst.

Auch in dieser Auffassung des religiösen Erkennens lagen Gefahren. Eine Überspannung konnte leicht zum Subjektivismus führen. Bonaventura ist dadurch dieser Gefahr begegnet, daß er das gesamte religiöse Erkennen, auch die Experimentalerkenntnis der göttlichen Beseligung dem Glauben unterordnete. Der Glaube aber war nicht nur an die Illuminatio der Einzelseele gebunden, sondern objektiv in Schrift und Tradition und in der Lehre der Kirche verankert. Ferner konnte die einseitige Betonung der Liebesbeziehung der Seele zu ihrem Gott leicht in einen sentimentalen Pietismus treiben. Dieser Gefahr tritt Bonaventura dadurch entgegen, daß er einmal dem religiösen Innenleben eine weltweite Liebestätigkeit als gleichwertige Auswirkung angliedert, anderseits das religiöse Innenleben zu der großartigen weltumfassenden Katholizität führt, wie sie in dem neuplatonisch-augustinischen Weltbild ihren Ausdruck findet. Erkenntnis der Mysterien, Liebesvereinigung mit Gott, Liebestat haben in diesem Weisen einen tiefen Bund geschlossen.

Namenregister.

Abälard 124
Adam, K. 108
Adelhard v. Bath 80
Aegidius von Assisi 197
Alanus ab Insulis 74, 80, 86
Albertus Magnus 21, 29, 52, 79, 80, 81, 83, 100, 108, 118, 122, 160, 211
Alexander von Hales 32, 52, 69, 79, 81, 83, 86, 93, 100, 101, 104, 108, 122, 132, 137, 143, 201
Andres 120
Anselm 32, 34, 60, 68, 93, 124, 131, 142, 143, 144, 155, 157, 173, 200, 201
Aristoteles 1, 2, 5, 6, 9, 12, 13, 16, 25, 30, 41, 44, 55, 57, 58, 60, 63, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 92, 93, 98, 104, 113, 119, 135, 136, 138, 155, 160, 202, 211, 216, 217, 219
Augustin 1, 2, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 26, 27, 31, 32, 33, 38, 41, 42, 43, 51, 52, 54, 60, 68, 71, 76, 78, 81, 82, 83, 84, 86, 92, 93, 102, 106, 112, 114, 115, 122, 129, 131, 132, 137, 138, 139, 141, 143, 152, 155, 157, 159, 160, 167, 173, 174, 184, 185, 197, 200, 201
Avencebrol 29, 31, 32, 60
Averroes 29, 31, 69, 211
Avicenna 31, 74, 83, 160, 164
Baeumker VII f., 5, 31, 60, 69, 74, 75, 77, 80, 83, 128
Bardenhewer 31
Bartholomaeus de Barberiis 105
Baumgartner 2, 74, 75, 80
Baur VII, 5
Behn 187
Bernhard von Clairveaux 60, 93, 160, 165, 167, 170, 173, 194, 195, 200, 201, 203
Bernhart 184
Beysens 74
Boëthius 6, 41, 43, 51, 69, 70, 74, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 92
Boving 139
Cassiodor 31 f.
Cicero 150, 211
Daniels VII, 15, 19, 52—58
Descartes 61
Dimmler 187
Dionysius Carthusianus 122
Duns Scotus 52, 54, 56, 74, 105, 122
Eberle VII, 3
Endres 32, 101, 201
Ettlinger VII
Eustachius 102
Franz v. Assisi 93, 182, 197, 199, 200
Garrigon-Lagrange 69
Gaudentius 105
Geyser 28, 61
Gilbert de la Porrée 36, 69, 74, 83
Gilson 3, 5, 11, 15, 29, 30, 35, 39, 45, 51, 72, 86, 89, 100, 101, 121, 134, 187, 200, 210
Gioberti 15, 17, 27, 61
Grabmann VII, 9, 27, 29, 31, 32, 55, 56, 64, 92, 95, 109, 124, 187
Gregor I. 31, 32, 155, 160, 174, 201
Grunewald VII, 15, 51, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 82
Guardini VII, 3, 4, 5, 31, 35, 60, 77, 124, 128, 129, 133, 135, 137, 143, 144, 172, 174, 181, 196
Gundissilanus 32
Hatheyer 187
Hauzeur 105
Heim 15, 27, 28, 30
Heinemann 6
Heinrich v. Gent 105, 122
Hertling 201
Hessen VII, 2, 10, 15
Hieronymus 6, 44
Horaz 150
Hugo v. S. Viktor 51, 60, 93, 99, 101, 163, 167, 200, 201, 210
Husserl 1
Jeiler 15
Inge 6
Johannes Damascenus 54, 60, 69, 152
Johannes Hispanus 32
Johannes vom Kreuz 177

Johannes von Rupella 32, 52, 101, 152
Isaac von Stella 32
Kattum 169
Krause 15
Krebs 131, 187
Künzle 139
Lamballe 187
Lang, Hugo 108
Lask 1
Lemmens 172, 211
Lercher 187
Liber de causis 59, 74, 77, 88, 92, 127
Liber de spiritu et anima 157
Longpré VIII, 122, 183, 187—194, 199
Lotze 1
Louismet 187
Lucie Christine 196
Lugo 107
Lutz, E. VII, 10, 29, 32, 45, 46, 88, 100, 101, 139
Luyckx VII, 7, 9, 10, 11, 13, 15, 26—29, 32, 45, 52, 64, 101
Macrobius 45
Mager 187
Maimonides 83
Malderi 105
Malebranche 61
Manser 32, 60, 101
Matthaeus ab Aquasparta 31, 54, 56, 64, 92, 109
Mausbach 41, 107, 165, 197
Meister, A., VIII
Mioc VIII, 117
Müller, H. F., 6.
Newman 50
Nys 74
van Noort 107
Origines 165
Ostler 101
Petrus Lombardus 6, 65, 129, 131
Peter v. Tarentaise 52, 56, 105, 122
Philo 2
Plato 1, 2, 7, 12, 31, 47, 59, 80, 119, 199, 201, 211, 217
Plotin 2, 6, 33, 44, 45, 77, 119, 132, 141, 184, 200, 201, 211
Poulain 187, 196, 199
Praechter 2
Proklus 59
Przywara 165
Pseudodionysius 31, 35, 39, 41, 59, 60, 68, 70, 77, 83, 84, 92, 121, 129, 132, 136, 141, 160, 185, 190, 194, 201
Régnon 131
Renz 45
Richard v. Middletown 52, 105
Richard v. St. Viktor 32, 60, 67, 68, 93, 110, 120, 124, 132, 160, 180, 195, 197, 200, 201
Rickert 1
Rivière 129
Robert Großeteste 32, 60
Robert Pullus 67
Rolfes 69
Sandreau 187, 199
Scheel 129
Scheler 156
Schindele 75
Schneider, A. 31, 32, 49, 101, 145
Schuck 195
Schwane 105
Simar 45
Socrates 47, 119
Stohr VIII, 124, 131
Straub 107
Suarez 105, 107, 187
Theresia 177, 179, 196
Thomas v. Aquino 5, 20, 27, 28, 30, 32, 52, 61, 69, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 94, 99, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 122, 131, 160, 211
Trimolé 91
Trismegistos 60
Überweg 2, 74
Ulrich v. Straßburg 122, 201
Vergil 150
Wilhelm v. Auvergne 32, 60, 75, 77, 82, 122
Wilhelm v. Auxerre 73, 75, 122, 132
Wilhelm v. Moerbeke 60
Wilhelm v. St. Thierry 160, 162, 165
Wilhelm v. Ware 52
Windelband 1
Witelo 31
Wittmann 29, 32
Wundt, M. 6
Zahn 187
Zeller 2
Ziesché VII, 94, 100, 101, 105, 205, 207
Zigliara 15

Sachregister.

Ästhetik 44, 50, 62, 87, 139, 142, 145, 218
Aktivität, vita activa 155
Analysis fidei 106—109
Angeborene Gottesidee 52—61, 65, 217
Askese 89, 158, 169, 200
Bekenntnis 146—159
Bewunderung 152 f., 182
Christus 168, 177, 182, 184, 192 f., 200
Docta ignorantia 16, 185, 188 bis 194, 209
Einheit 25, 33 f., 77 f., 127, 139
Ekstase 181—199
Erkenntnis: Experimentalerk. 157, 160—202, 209; religiöse Erk. Zusammenfassungen 85—92, 202 bis 220; Wesen der Erk. 1—32, 54—59
Erlösung 129—131, 136, 143 f., 147
Erstes 13—17, 33 f., 67 f., 77 f., 82, 90, 132—134
Ethik 19, 39, 44—47, 145
Exemplarismus 8, 17, 19 f., 37 f., 44 f., 51 f., 55, 62 f., 65, 85 bis 93, 126—146, 175, 180 f., 213, 216 f.
Freude, geistige 155, 164—202
Frömmigkeit, Gabe der 118, 146 bis 153, 158 f.
Früchte des hl. Geistes 171
Furcht des Herrn 118, 151 f.
Gaben des hl. Geistes 117—202, 220
Gebet 153 f., 169
Gedächtnis 7—9, 54
Gefühl 41, 150—153, 155—157
Geschichtstheologie 136
Gesetze: ethische 19, 24, 46, 145; logische 9, 19, 63, 145; mathematische 19; ontologische 19 f., 34—37, 66—82, 134—138; theologische 142—144, 146—148
Gewissen 45, 51, 60, 157, 174
Gewißheit der Erkenntnis 8—32; des Glaubens 96—99, 102—104, 106—116, 202—210; des Heils 157, 167, 203—205
Glaube 44, 94—123, 139, 149, 153, 157, 174, 182, 202—210, 215, 218 f.
Glaube und Wissen 104—116, 123 bis 125, 141—144, 166, 205, 208—213
Glückseligkeit 38, 41—43, 51 f., 57; Beseligung 156 f., 164—202
Gnade 95—97, 116—123, 171, 176 f., 209
Gottesbeweise 1—93
Grammatizismus 75 f.
Gut 34—37, 181, 218
Hierarchia 120, 135, 138, 177
Hoffnung 139, 149—151, 166, 182, 203—205
Ideenlehre 1—32, 44 f., 49 f.; vgl. Illuminationslehre und Trinitätslehre
Illuminationslehre 7—33, 50, 52, 62, 65, 97, 121, 124 f., 135, 149, 153—155, 158, 219 f.
Kirche 102 f., 136—138
Kontemplation 168, 170, 180 f., 197, 216—218; vgl. Verstand
Kriterien der Offenbarungstatsache 106—116
Kult 153
Leid 168, 184, 192
Lichtmetaphysik 5, 128—133
Liebe als natürl. Grundbewegung 36—61, 89 f., 126, 160, 162; als übernatürliche Tugend 117, 126, 139, 152, 161—202, 219 f.; Stufen der Liebe 177 f.
Lob Gottes 148, 183
Methode der Gotteserkenntnis, via excellentiae, affirmationis, negationis 71, 79, 84 f., 160, 185 f., 194
Mittelstellung des Logos 126, 129, 136, 169; des Menschen 37 f. vgl. Seele minor mundus
Mysterium 146—148, 166 f., 196 f.
Mystik 26, 164—202.
Ontologismus 14—22, 26 f.
Ordnung: Stufenordnung 17—21, 36 f., 44 f., 49 f., 65—71, 88, 134—145, 218; Hinordnung 36 bis 50, 62, 69—71, 78, 89 f., 126, 135, 176

Pantheismus, Abweisung des P. 28 bis 30, 35, 56, 77, 130, 182, 194
Participatio 8, 10, 12, 35, 37, 40f., 50, 75f., 83, 130, 135
Philosophie 91, 159, 211—213
Rechtheit 12, 25, 48—50, 56, 117, 126, 134—145, 155—157, 176
Regressus ad infinitum 73f.
Reue 156
Rückkehr zu Gott 36—47, 133f., 139, 214, 216f.
Schöpfung 33—35, 77f., 87, 130, 133, 135, 137, 146
Schrift, hl. 112—114, 116, 159, 176, 192
Seele, Angleichung, Bereitung, Bildung 49, 55, 63f., 112, 114f., 127, 130f., 134f., 145—154, 158, 163f., 169, 177—183; Ebenbild des Dreieinigen 8f., 38, 52, 54, 57, 91, 121, 131f., 138f., 154; Einheit 101f.; Seelengrund 182—184; minor mundus 44, 64, 145f., 163; Rechtheit 145, 157; Selbsterkenntnis 55f.; Weitung 167
Sehnsucht, geistige 155, 157, 168f.
Seligkeiten 171f.
Sinne, fünf geistige 165f., 186, 189, 219f.
Strafe 48, 137f.
Sünde 48f., 137f., 142, 155f.
Theologie 123—125, 141—144, 159, 172—175, 210
Trauer, geistige 156
Trinitarisches Weltbild 85—93, 134—141
Trinität 35, 85—93, 125—151, 176; Vater 2—5, 8f., 126, 132 bis 134, 147—149; Sohn 1—32, 126, 136f., 142f., 149; hl. Geist 126, 147—149, 169 vgl. Gaben
Trost, geistiger 167
Unendlichkeit 72—74
Verdienste 205
Vernunft, niedere und höhere 7—32, 46f.
Verstand, Gabe des V. 119—146
Visio beatifica 191, 194, 197f.
Wahrheit 1—32, 34, 90
Weisheit 13, 43f., 50, 52; Gabe der Weisheit 121, 123, 159—202
Werterkenntnis 24, 58f., 67—69, 89, 145f., 217f.
Wertmetaphysik 33—61, 67—69
Wille 8, 24f., 97—102, 160f., 177, 194, 205—207, 209
Willensfreiheit Gottes 39, 213; des Menschen 39, 53, 58
Wissenschaft 13, 98, 105f., 115, 118, 126, 212; Gabe der W. 118, 154—159
Zahlensymbolik 140f.

Gedruckt bei F. E. Haag in Melle.

196 18897
B 145 BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beitrage zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 25.3-4

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

18897